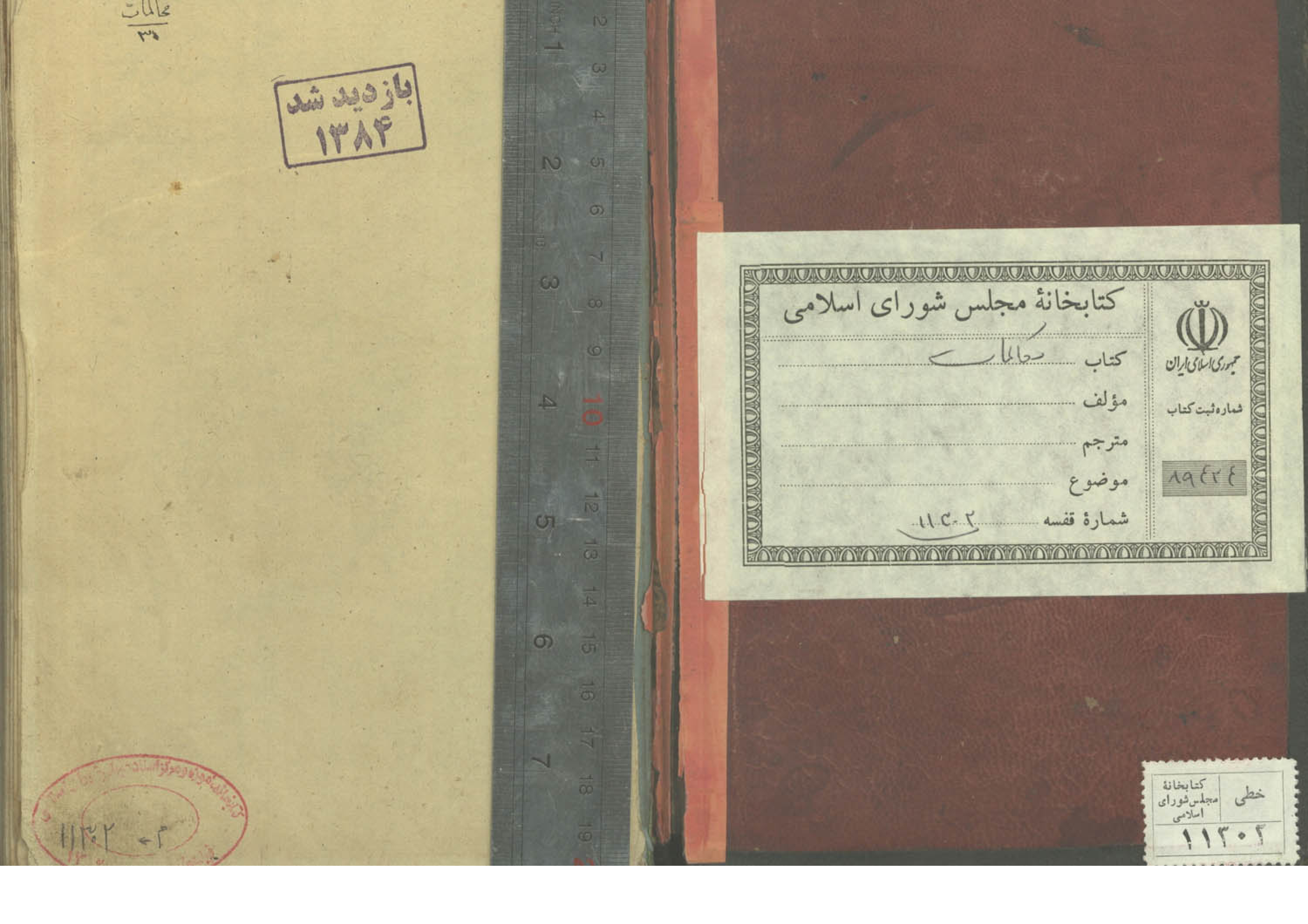
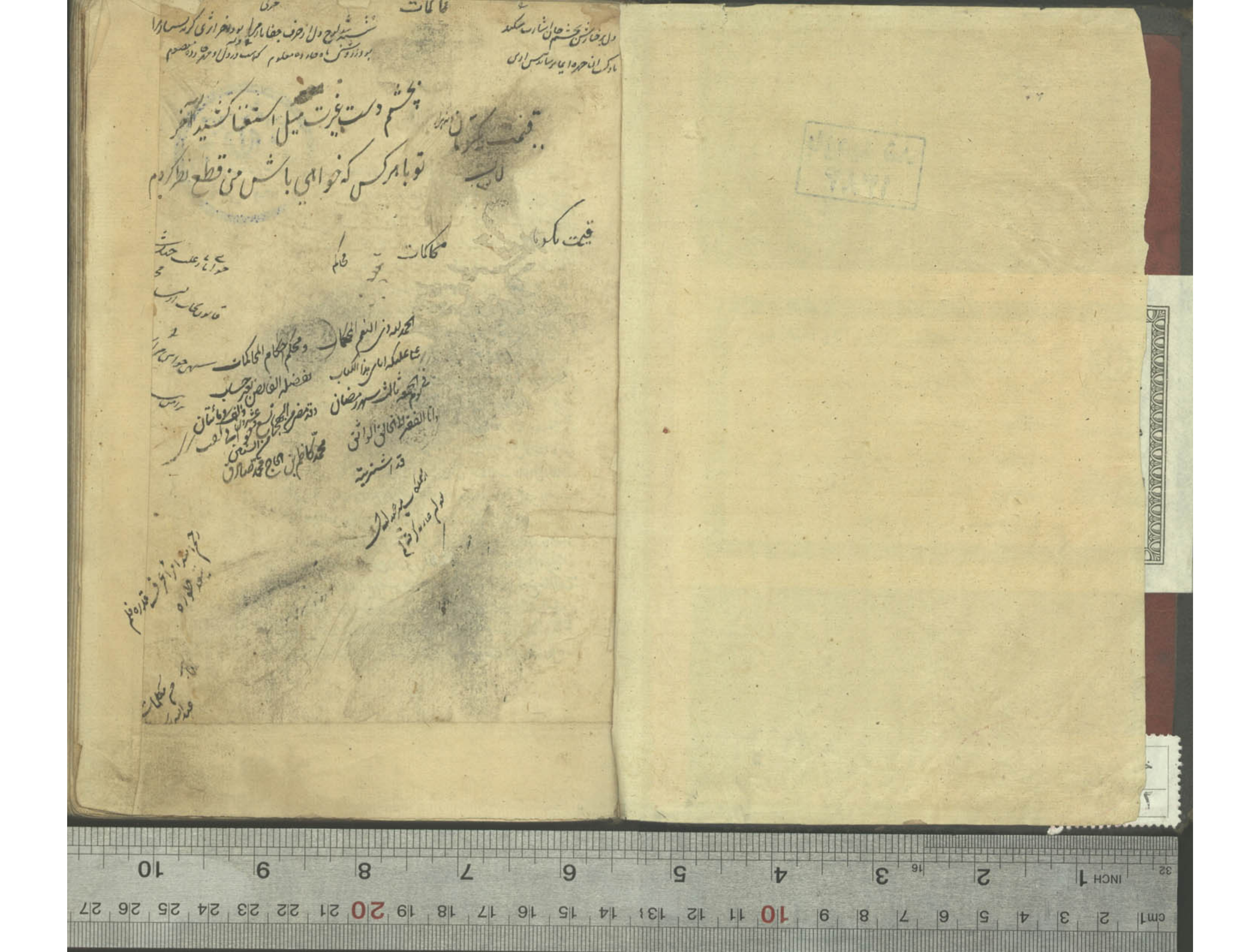

محالمات
۳۶
بازدید شد
۱۳۸۴
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب محالمات
مؤلف
مترجم
موضوع
شمارهٔ قفسه ۱۱۳۰۲
شماره ثبت کتاب
۸۹۴۲۴
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
۱۱۳۰۲



محاکمات
بچشم دست غیرت میل استغنا کشیدم آخر
تو با هر کس که خواهی باش من قطع نظر کردم
قیمت یک تومان
قیمت نکو
محاکمات
الحمد لله ذی النعم ... ومحکم احکام المحاکمات
بفضله الفاضل بغیر حساب
فی یوم الجمعة ... شهر رمضان
انا الفقیر الجانی الی الواثق
محمد کاظم ابن الحاج محمد صادق

بسم الله الرحمن الرحيم عليك الاعتماد يا حنان

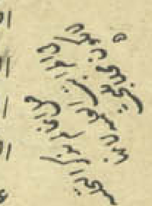
توجهنا الى جناب قدسك وتعرضنا لنفحات انسك يا واجب الوجود ويا مبداء
كل موجود يا كاشف حجب السالكين ورافع درجات العالمين انظر الينا بعين احسانك
وامطر علينا سحايب عطائك ونظرات عقولنا بحولك فافض من فضلك النعم المتناهى
وخطرات قلوبنا بشطرك فارنا صور حقائق الاشياء كما هى وخصص محمدا اكمل
بريائك بافضل صلواتك وآله واصحابه باطيب تحياتك انك على كل شىء قدير وبانجاح
المطالب جدير هذا ولما اتى كلامى فى شرح الشرح بريا عن النقص سليما من الجرح
على وفق ملتمسكم وموجب مقترحكم وازنت فيه بين الترجيحين واخرجت اللآلى من الصدفين
ووجهت المباحث من الطرفين بل اجريت ماء البيان فى انهار المبانى وملأت اكمام
الافهام وارداف الاذهان من ازهار المعانى وجلوت ابكار الافكار بيد القريحة
الوقادة وجنيت ثمار الاسرار بمعونة الفطنة النقادة ونضوت النقاب عن كل
مشكل فى الكتاب وميزت فيه بين القشر واللباب ثم لم آل جهدا فى توجيه الاسولة
وتقرير الاجوبة وابانة المشكلات والكشف عن المعضلات جانحا فى الكلام الى
ما هو الصواب لديه معولا على الحق الصريح الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه لا عصبية
على احد فاعنفه ولا ميل الى اخر فاخفيه فان ورد عليكم فى بعض الابواب ما لم تجدوا
فى مطاوى كتاب او سرد اليكم من الاسرار ما لم تسمعوا من علماء الاعصار فاحسنوا
الظن بى ولا تغضوا عنه العين فان طرق الفيض بعد لا تنقطع وابداع المعانى من
القوى العقلية لم يمتنع وسيما علماء الاعصار وفضلاء الزمان وضع هذا الكتاب
الذى لم يتفق مثله الى هذا الآن والله المستعان وعليه التكلان قال الشارح
العلامة احسن الله اكرامه الحمد لله الذى وفقنا لافتتاح المقال بتحميده لا خطبة
فى منع الخطبة كلام الشيخ فى خطبته حيث حمد الله تعالى على التوفيق اولا وسال الهداية

ثانيا والالهام ثالثا الا انه فصلها بعض التفصيل فان بعضا منها حاصل كالتوفيق
على افتتاح المقال بالتحميد والهداية الى تصدير الكلام بالتمجيد والالهام الاقرار
بكلمة التوحيد وبعضا منها غير حاصل لكنا نستعد لتحصيله كتحقيق الحق فى سائر المطالب
وتمهيده وكان الكمال ايضا نعمة يستحق بها الحمد فلذلك حمد الله تعالى على القسمين معا
فان قلت التحميد والتمجيد ان اتحدا كان التوفيق والهداية على شىء واحد وسياق
الكلام ينافيه وان تغايرا لزم تقديمهما معا فى اول الكلام ولا ذكر للتمجيد فنقول
تخصيص جنس الحمد بالله تعالى على ما يعطيه لام التعريف الاختصاص اول دليل
على التمجيد بل لفظ الله وهو المعبود الذى يستحق العبودية لذاته يدل عليه والمعرفة
بحسب تعارف القوم التصور لبساطته والعلم التصديق لتركبه على ما يجىء وكما ان
التصور يختلف بحسب الكمال والنقصان كذلك التصديق يختلف بحسب الصدق
والوثاقة والضعف فلذلك نسب الكمال والجلال الى المعارف والصدق والوثاقة
الى العلوم فان قيل الصدق لا يختلف بحسب الاشتداد والضعف فان التصديق ان
طابق الواقع فهو صادق والا فكاذب فلا يستقيم قوله واصدق العلوم
فنقول المراد ابين العلوم واظهرها صدقا فالشدة والضعف ليس فى نفس الصدق
بل فى حاله وهو الظهور وقوله هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية على طريقة اللف
والنشر والمعارف الحقيقية هى التصورات الكاملة بحسب الحدود لا الناقصة المستفادة
من الرسوم والعلوم اليقينية التصديقات المستجمعة للجزم والمطابقة والثبات
والطريقة مسلوكة ايضا فى قوله كذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين اى ما ينسب
الى الحقيقة من التصورات والى اليقين من التصديقات والضمير فى جملتها عائد
الى المعارف والعلوم جميعا وكذلك فى قوله هو معرفة اعيان الموجودات المترتبة و
العلم باسباب الكائنات المتسلسلة والحاصل كما ان اكمل التصورات واوثق التصديقات
التصورات الحقيقية والتصديقات اليقينية كذلك اشرف التصورات الحقيقية والتصديقات

نعمة من الله تعالى يجب ان يحمد عليها كذلك استعداد الكمال
م

ت

اليقينية بتصور اعيان الموجودات والتصديق باسباب الكائنات وقوله وذلك
هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية فيه مسامحة اذ ليس مجرد تصور الموجودات والعلم باسبابها
هو الحكمة النظرية بل هو العلم بها على ما هي عليه نعم في مثل هذا الموضع ربما يغمض عن ذلك
قوله افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان يحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية
النفس الانسانية لها بحسب تأثرها عما فوقها وتأثيرها فيما تحتها قوتان فالقوة التي بها تأثرها
من عالم الغيب تسمى قوة نظرية والقوة التي تؤثر بها في البدن تسمى قوة عملية ولكل منهما
مراتب من بداية الاستكمال الى نهايته اما بيان مراتب القوة النظرية فهو ان الانسان
في مبداء الفطرة خال عن العلوم لكنه مستعد لها وهو المرتبة الاولى وتسمى عقلا هيولانيا ثم
اذا استعمل الآلة اعني الحواس الظاهرة والباطنة تنبه لعلوم بديهية واستعد لادراك العلوم
الكسبية وهو المرتبة الثانية وتسمى عقلا بالملكة ثم اذا ضم العلوم البديهية بعضها الى بعض
ادرك العلوم الكسبية وحصل له الاقتدار على استحضارها من غير تجشم كسب جديد وهو المرتبة
الثالثة وتسمى عقلا بالفعل وحصول المعقولات له بالفعل متمثلة عنده متى شاء هو المرتبة
الرابعة المسماة بالعقل المستفاد واما مراتب القوة العاملة فهي اثنتان التخلية والتحلية وفي
التخلية مقامان تهذيب الظاهر بوظائف العبادات على مقتضى ما بينته الشريعة وتزكية الباطن
عن الملكات الردية والاخلاق الذميمة اذا تمهد هذا فنقول يمكن حمل المعاني التي اوردها
الشيخ في الخطبة على مراتب النفس في كل واحدة من قوتيها اما حملها على مراتب القوة النظرية
فلان جودة الاشتغال من العقل الهيولاني الذي هو الاستعداد المحض الى العقل بالملكة
الذي هو استعداد المعقولات الثواني بحسب ادراك المعقولات الاولى لا يمكن الا بحسن
توفيقه وجودة الاشتغال منه الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات الثانية لا يتم
الا بهدايته تعالى الى سواء الطريق لان الطرق مختلفة والتميز بين الخطأ والصواب لا يتيسر
بمجرد الطاقة البشرية والعقل المستفاد الذي هو العقود اليقينية لا يحصل الا بالالهام الحق
تحققه اي بحصة اياه وتبيينه فان ما سبق منها اي العقود اليقينية من المقدمات التي تتألف



عنها الاقيسة المؤدية الى العقود اليقينية وغير تلك المقدمات كالاجزاء الصورية لها والتصورات
التي اجزاؤها وغيرها من مبادي المقدمات لا تحصل في النفس الا اعدادا لقبول فيض تلك
العقود من المبداء الفياض بناء على ما ثبت في الحكمة من ان الافكار معدات لحصول النتائج
لا علل موجبة لها وانما قيد الترقي والاشتغال بالجودة لانه قد يستعمل الحواس ويحصل الصور
للاشياء غير مطابقة وقد رتب الضروريات ويحصل النظريات غير مطابقة لكن الاشتغال في
المقامين حيث لم يكن بحسن توفيق منه او لم يكن بهدايته لم يكن جيدا بل رديا فاسدا وقوله في
العقل المستفاد انه العقود اليقينية فهو على ضرب من التمثيل والا فالعقل المستفاد حضور
المعقولات الثانية اعم من ان تكون تصورية او تصديقية ثم ههنا سؤالات الاول ان هذه
المعاني تحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها ليس مستقيم اذ ليس يمكن حمل تلك
المعاني على كل واحدة من المراتب بل حمل المجموع على المجموع وكانه هو المراد الا ان اللفظ يأباه
الثاني ان قوله في العقل الهيولاني من شانه الاستعداد المحض مستدرك لان من شانه ربما
يستعمل في معنى الاستعداد كما يقال الاعمى من شانه ان يكون بصيرا وربما يستعمل في معنى الوصف
كما يقال الانسان من شانه ان يكون ضاحكا اي من صفته ولا يمكن اخذه ههنا باحد المعنيين اما المعنى
الاول فلان حاصله يرجع الى ان العقل الهيولاني مستعد للاستعداد المحض والاستقامة فيه واما المعنى
الثاني فلان العقل الهيولاني ليس من صفته الاستعداد المحض بل هو نفسه محض الاستعداد اللهم الا
ان تطلق المراتب على النفس في الاحوال وح يكون العقل الهيولاني مما من صفته الاستعداد المحض
لكن الكلام يصير معناه ان النفس تتحقق من نفس بحال الى نفس بحال اخرى ثم انظر هل يستقيم هذا الثالث
ان قوله العقل بالفعل شانه ادراك المعقولات الثانية ان اراد به ان شانه ادراك العلوم الكسبية
قبل تحصيلها فهو ليس عقلا بالفعل بل عقلا بالملكة وان اراد به ان شانه ادراكها وملاحظتها بعد تحصيلها
من غير تجشم كسب جديد فلا اشتغال من العقل بالملكة اليه بل الى العقل المستفاد الذي هو حصول العلوم
الكسبية بالفعل ثم اليه وعلى تقدير ذلك الاشتغال لا يحتاج الى الهداية منه تعالى اذ الاحتياج الى سلوك

الطريق المستقيم المودي الى المط انما هو قبل حصوله والاولى ان يقال لا شغال من العقل بالملكة
الى العقل المستفاد الذي هو حضور المعقولات الثانية انما تم بهداية الله تع والاشتغال منه
الى العقل بالفعل الذي هو ملكة الاستحضار متى شاء من غير افتقار الى كسب انما يكون بالهامه تع
مرة بعد اخرى واعلم ان في هذا النقل لتحريفا فان الامام قال يمكن حمل هذه الخطبة على المراتب
الواقعة في كل واحد من القوتين اما مراتب القوة النظرية فلان النفس في مبدا الفطرة خالية
عن العلوم ثم يحصل لها العلوم الضرورية بسبب استعمال الحواس ثم العلوم النظرية بحسب ترتيب العلوم
الضرورية فحصول الضرورية بسبب استعمال الحواس هو المرتبة الاولى وترتيبها بحيث يتادى الى العلوم
النظرية هو المرتبة الثانية والوصول اليها هو المرتبة الثالثة ولما كان التوفيق هو الالهام المقرب
الى السعادة الابدية والحواس طرق موصلة الى العلوم التي هي اسباب للسعادة الاخروية لا جرم كان اعطاء
الحواس توفيقا من الله تع يجب ان نحمده عليه واليه اشار بقوله احمد الله على حسن توفيقه قوله واساله
هداية طريقه اشارة الى المرتبة الثانية فان كل ترتيب لا يكون مؤديا الى المط والتميز بين
الصواب والخطا لا يمكن الا بهداية الله تع الى الطريق القويم قوله والهام الحق اشارة الى
المرتبة الثالثة فان الصور العقلية لا يحصل الا من واهب الصور هذا ما ذكره الامام وظ
ان المراتب التي اعتبرها كلها كمالات اولها حصول مادة الفكر وثانيها حصول صورته وثالثها حصول
المط والمراتب التي اعتبرها الشارح لا كمال فيها الا العقل المستفاد والظ لا دلالة في كلام الامام
على اعتبار العقل بالفعل اصلا ولاعتبار على عبارته فكم من التحريرين واما حملها على مراتب القوة
العملية فظ من الشرح قوله الطالب السالك يرى في بدو سلوكه الطالب السالك لتحصيل
المعارف والعلوم الحقيقية لسلوكه وحركته الفكرية ثلث احوال بداية ووسط ونهاية ففي مبدا سلوكه
يرى ان مطالبه العلية انما يحصل منه لكن حصولها منه يتوقف على التوفيق وهو جعل الاسباب المعدة
لحصول المط فان جميعه متوافقة في التسبب ثم اذا خاض لجة السلوك وراى تعدد الطرق الى المط
واختلافها في التادية وعدمها والصواب والخطا مع قصور قوته عن التميز بينها والاشتباه

الى سواء

الى سواء الطريق يعتقد انه عاجز عن السلوك الا بهداية الله تع واذا وصل الى المنتهى يظهر له
انه ليس له اثر في تحصيل المعرفة الا كونه قابلا لما تفيض عليه فله في كل حال من الحالات اعتقادان
اما في الاول فاعتقاد نسبة تحصيل المعارف اليه بالكلية واعتقاد شرطية التوفيق والاول
خطا والحمد لله على التوفيق الذي اعتقده بالاعتقاد الصحيح واما في الثانية فاعتقاد نسبة الفعل اليه
والى الله تع بالتشريك فقد اعتقد ان لنفسه في ذلك تاثيرا وهو خطا وان لله تاثيرا يجب الهداية
وهو اعتقاد صحيح وفي الثالثة اعتقاد انه قابل وان الفاعل في ذلك ليس الا الله تع وهما
اعتقادان صحيحان فلما الغينا الاعتقادات الباطلة في هذه الاحوال لم يكن السبب لنجح مرام
الطالب الا التوفيق في الحالة الاولى والهداية في الثانية والالهام في الثالثة فالشيخ عدد
هذه الاسباب الموصلة الى المطالب في صدر كتابه تنبيها على ان الطالب لا يخيب فيجب
ان نحمد الله تع على توفيقه للشروع فيه ونسال الهداية والالهام حتى يحصل له الفوز بما يبتغيه
فان قلت حكم بانه عند المنتهى يظهر له انه ليس الا قابلا ينافي حكمه بانه يرى في كل حالة من الثلثة
ان لله تع في ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا اذ التاثير يطلق على القبول فنقول المراد من
التاثير هنا ان يكون له دخل في تحصيل المعارف وهو يختلف قلة وكثرة بحسب اختلاف الحالات
وملخص ما ذكره ان من حاول تحصيل علم ما فما لم يكن موفقا من عند الباري لم يخض فيه لم يشرع
الى التحصيل ثم اذا شرع في اكتسابه احتاج الى هداية الطريق المستقيم المودي اليه واذا
سلكه افتقر الى الهامه لكن اذ لا دخل له في تحصيل العلوم الا الاعداد ولذلك سمى الاسباب
الموصلة الى المط نحمد على ما هو حاصل ونسال ما ليس بحاصل وما هو الشيخ لما وفق لوضع مثل هذا
الكتاب المشتمل على مطالب شريفة عالية حمد الله تع على حسن توفيقه لذلك ولاختلاف طرق
تلك المطالب سال هداية الطريق اليها ولان افاضتها ليست الا من الله الكريم سال الهام
الحق فيها وما ذلك منه الا التعليم المتعلم المتيقظ قوله الفروع لا اصلها كالجزئيات لكليها
الاصل مقدمة كلية تصلح ان تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة

الى الفعل مثلا اذا حصل عندنا ان كل انسان ناطق وحصل ان زيدا انسان فقد حصل عندنا
ان زيدا ناطق وهو الفرع والاصل تلك المقدمة الكلية وليس الجزئي لما بل نسبته الى ما نسبة
الجزئي الى الكلي في توقف احكامه عليه فمثال زيد وعمرو للانسان انما هو مثال الجزئيات والكلي
لا الفروع والاصل وان اردنا ان يكون مثالا لما قررنا شيئا وهو عند الحكم عليهما فاذا
حكمنا على الانسان وعلى زيد وعمرو فالحكم على الانسان اصل والحكم على زيد وعمرو فرع والجملة هي
مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع والتفصيل تبيين اجزاء الجملة وتميز بعضها من بعض وقد يطلق
على الجزء المفصل الممتاز وهو المراد من قوله والتفصيل لجملة كالاجزاء لكلها وانما قال كالاجزاء
لان التفصيل انما هو باعتبار تميز الاجزاء بالعوارض واللواحق والاجزاء اذا اعتبرت
مع العوارض لا تكون اجزاء بل كالاجزاء فالتفاصيل مذكورة في الجملة وان لم تذكر معها كحال
الفروع فانها لا تكون مذكورة في الاصول بل تحتاج الى استخراجها من القوة الى الفعل وهو التصريح
الى تصرف زايد وهو تحصيل الصورى السهلة الحصول وضمها مع الاصل على منهاج ضرب منتج واما
التفصيل فلا تحتاج الى هذا العمل الكثير وانما يكفي فيه حركة يسيرة لوجودها في الجملة بالفعل فلهذا
اتى بما يشمل التفريع والتفصيل وهو السهولة دون الظهور المختص بالتفصيل لانه انكشاف
امر موجود بالفعل خفي عن العقل قوله واما الطبيعة فهي المبداء الاول المراد بالمبدا العلة الفاعلية
وهي ليست بانفرادها علة للحركة والسكون مقابل مع انضاف شرطين وهما عدم مجال الملايمة
ووجودها والتقييد بالاول احتراز عن النفوس الارضية فانها مبادي لحركات ما هي فيه
كالانماء مثلا الا انها ليست مبادي اولية بل باستخدام الطبايع والكيفيات وقوله ما هي فيه
احتراز عن المبادي القريبة وقوله بالذات يحتمل ان يكون بالقياس الى المبداء ويكون معناه ان
الطبيعة محركة لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها فالمبداء للحركة انما سمي طبيعة من حيث انها مبدا للحركة
مطلقا بل من جهة انها مبدا بالذات للحركة لا على سبيل تسخير قاسر ويحتمل ان يكون بالقياس
الى المتحرك ويكون معناه انها تحرك الجسم المتحرك بالذات لا بالغير فان قلت قوله لحركة ما هي فيه

معناه لحركة ما الطبيعة فيه وح يلزم تعريف الشي بنفسه قوله يمكن ان يرجع الضمير الى المبدا
باعتبار انه العلة الفاعلية فلا اخلال في التعريف وتمام الكلام فيه يجي في النمط الثاني و
العلم المنسوب الى الطبيعة اي علم الطبيعة في قول الشيخ ومستقل عندها الى علم الطبيعة هو العلم الطبيعي
لا العلم بالطبيعة وحدها فانه مستدل من العلم المنسوب الى ما قبل الطبيعة اعني العلم الالهي لان
الطبيعة جزء من الجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي والموضوع واجزاؤه لا تثبت في
العلم والادار في العلم الاعلى وانما نسب العلم الى الطبيعة لانه باحث عن احوال الاجسام
من جهة انها واقعة في التغير بالحركة والسكون ومنع الجهة من جهة الطبيعة ثم منها شيان العلم والمعلوم
فالمعلومات الالهية متقدمة على المعلومات الطبيعية باعتبار ومتاخرة باعتبار اما تقدمها فبوجهين
احدهما بالذات والعلية وثانيهما بالشرف لان المعلومات الالهية مبادي الطبيعة من المجردات
وهي اقدم بالوجهين من الطبيعيات وانما اجري الامور العامة مجرى المجردات حتى صار مبحوثا
عنها في العلم الالهي لامتناع كونها وضعية لان الوضعي يمتنع ان يكون كليا ولانها لا تحتاج
الى المادة كالمجردات فان قلت ذكر الذات مستدرك لانه ان اريد به تقدم العلية لزم
التكرار وان اريد به المطلق فحصوله انما يكون في ضمن احد اخصيه ولا يجوز ان يكون هو المقابل
لتقدم العلية فتعين ان يكون اياه فذكره يغني عنه قوله ارادة المفهوم العام لا يوجب ارادة
احد الخواص على الاستدراك واما تاخرها فبالوضع لان المحسوسات اقرب الينا فالعلم بالمبادي
الطبيعية يجري مجرى بها من الامور العامة وهو العلم الالهي قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول
الاعتبارين وعلم ما بعد الطبيعة لثانيهما سمي بهذا كله باعتبار المعلومات واما العلم الالهي نفسه فقد يتقدم
على العلم الطبيعي وغيره من العلوم لاشتماله على مباديها والعلم بالمبادي متقدم على العلم بما له المبادي
طبعا فقد بان ان للمعلوم على المعلوم تقدما وللعلم على العلم ايضا تقدما فلينظر ان التقدم
الذي اعتبره الشيخ في قوله ما قبله اي تقدم منها قوله المراد التقدم العلي لان الضمير في ما قبله
لا يرجع الى الطبيعة والا لقال ما قبلها بل الى علم الطبيعة وح لا يخ اما ان يكون ما قبله كناية
عن المعلومات او عن العلم لا جايز ان يكون كناية عن المعلومات والا لكان العلم الالهي

عصام [illegible] ان يكون [illegible]

علم ما قبل علم الطبيعة لكنه لا يسمى بهذا بل علم ما قبل الطبيعة وايضا التقدم المعتبر ما بين العلمين
او بين المعلومين فاما بين العلم والمعلوم فلا لكان لعدم المناسبة فتعين ان
يكون ما قبله كناية عن العلم فالتقدم المعتبر انما هو التقدم الذي بين العلمين ولو عني
التقدم بين المعلومين لقال وما قبلها ومن هاهنا يعلم ان ما قبله عطف على علم الطبيعة
لا على الطبيعة والا لكان المضاف هو العلم داخلا عليه ايضا فيكون ما كناية عن المعلومات
وليس كذلك ولو قال وما قبلها لكان عطفا على الطبيعة قال الامام العلم الالهي يسمى ما قبل الطبيعة
لوجهين للشرف والعلية وبما بعدها لتاخره في التعليم فان الاغلب ان يتوصل الى الالهي
بواسطة الطبعي لكن لما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما لا يبتني على الطبيعيات
اندفع تاخر الالهي الذي هو متقدم على الطبعي بالوجهين فبقي وجها التقدم سالمين عن المعارض
فلهذا اسماه ما قبل الطبيعة وهذا كلام غير محصل لوجوه ا ان اثبات الاول وصفاته بما لا
يبتني على الطبيعيات لا يدفع تاخر الالهي لانه متاخر عن الطبعي بحسب الوضع كما بيناه سواء اثبت
الاول وصفاته بما يبتني على الطبيعيات او لا ولهذا اخره في هذا الكتاب مع اعتراف الامام
بانه لم يجعله مبنيا على الطبعي ب ان الوجهين لا يدلان على تقدم العلم على العلم بل على تقدم المعلوم
على المعلومات ج ان الوجهين يدلان على تقدم العلم على العلم لكن العلم الالهي لا يكون ما قبل الطبيعة
بذلك الاعتبار بل ما قبل علم الطبيعة د سلمنا ان الالهي بذلك الاعتبار ما قبل الطبيعة لكن
الشيخ لم يسمه بما قبل الطبيعة لان الضمير فيما قبله لا يرجع اليها والا لقال وما قبلها والى هذه
الوجوه اشار بقوله ظاهر ان سياق كلامه يشعر بان غرض الشيخ من اثبات الاول وصفاته
بما يبتني على الطبيعيات ولهذا اخروا الالهي عن الطبعي في التعليم ومع ذلك فان الشيخ لم
يسلك الا طريقة الحكماء وما خالفهم في شيء من ذلك الا في ترتيب المسائل وخلط مسائل الالهي بالطبيعي
لدفع المحالات من احد العلمين الى الاخر وفي الوجه الثاني نظر لان الوجهين كما دلا على تقدم
المعلوم على المعلوم دلا على تقدم العلم على العلم اما العلية فلما ثبت في صناعة البرهان ان العلم
بالمعلول انما يحصل من العلم بالعلة لانه بها واجب وبدونها ممكن واما الشرف فلان شرف

العلم

العلم بحسب شرف المعلوم فكلما كان المعلوم اشرف كان العلم اشرف على ان للامام ان يقول
الوجهان لما دلا على ان الالهي ما قبل الطبيعة واندفع تاخره الذي بحسب نظم التعليم لم يبق الا ان
ما قبل الطبيعة لكنه حيث زاد في المقدمات زيد في الاغراض والوجه الاخير ايضا منظور فيه لان الطريقة
التي سلكها الشيخ في اثبات الاول وصفاته وهي النظر الى مجرد الوجود من غير اعتبار شيء من المقدمات
الطبيعية قد سلكها سائر الحكماء الا ان بعضهم اثبت الاول بما يبتني على معرفة الطبيعيات
وهذا مما لا يمكن انكاره واعلم انه لما جرى في الديباجة ذكر الحكمة واقسامها فقد بقي في ذمة الشارح
مباحث لا بد من التنبيه عليها البحث الاول في تعريف الحكمة وكيفية انقسامها الى اقسامها فنقول
الحكمة خروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل معا اما في جانب العلم فان يكون
متصورا للموجودات كما هي ومصدقا بالقضايا كما هي واما في جانب العمل فبان يحصل له الملكة
التامة على الافعال المتوسطة بين طرفي الافراط والتفريط والشيخ قد اخرج العمل وعرفها بانها كمال
نفس الانسان بالتصورات الكاملة والتصديقات المطابقة في النظريات والعمليات ولما
كانت الموجودات ينقسم الى ما يكون وجودها متعلقا بقدرتنا واختيارنا كالسياسات والتدبيرات
في الامور والمصالح والعادات والرياضات وغيرها وما لا يكون كذلك كالسماء والارض وغير
ذلك لا جرم انقسمت الحكمة الى قسمين لانقسام العلم بحسب انقسام المعلوم احدهما العلم بما يكون لقدرتنا
تاثير في وجوده ويسمى حكمة عملية لانها علم بما ينبغي ان يعلم فيعمل وغايتها تحصيل الخير وثانيهما العلم
بما لا يكون لقدرتنا تاثير في وجوده ويسمى حكمة نظرية وغايتها ادراك الحق في سائر الاشياء حتى يصير
النفس الانسانية كانها مرآة محاذية للموجودات ينطبع فيها صور حقائقها اما الحكمة العملية فثلثة
اقسام لانها اما ان لا تكون بمشاركة من الغير وهي الحكمة الخلقية او يكون بمشاركة من الغير اما في المنزل
وهي الحكمة المنزلية او في المدينة وهي الحكمة المدنية والسياسية واما الحكمة النظرية فاربعة اقسام لانها
اما ان تكون مطلوبة لتحصيل سائر العلوم وهو المنطق او مطلوبة لذاتها والثاني اما ان تكون علما بامور
تحتاج الى المادة او علما بما لا تحتاج اليها والثاني هو العلم الاعلى والفلسفة الاولى والفلسفة في
اللغة اليونانية هي التشبه بخالقه واجب الوجود في العلم والعمل بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة

الابدية والاول اما ان يكون احتياجه الى المادة في التصور او لا بل يمكن ادراكه مع قطع النظر
عن المادة وانما يحتاج اليها في الوجود والاول هو العلم الطبيعي فانهم يبحثون عن احوال الاجسام
الطبيعية ولا شك ان تصورها يحتاج الى تصور المادة لا يقال ان اريد بعدم الاحتياج الى المادة
عدم الاحتياج في الجملة دخل العلوم المتعلقة بالعدد في العلم الالهي اذ العدد لا يحتاج الى المادة في بعض
الصور ولكنها من العلوم الرياضية وان اريد عدم الاحتياج اصلا خرج عن الالهي باب الامور
العامة لانها قد تحتاج الى المادة لانا نقول العدد يعتبر تارة من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون
من جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة في الامور العامة ويعتبر اخرى من
حيث تعلقه بالمادة ويبحث عنه بهذا الاعتبار في الرياضيات فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب
والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في مادة الناس او في موجودات متحركة منقسمة
متفرقة مجتمعة هذا على راي من جعل المنطق من اقسام الحكمة واما من لا يراه ذلك فعرف الحكمة بانها
معرفة احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فالحكمة النظرية
منحصرة عنده في ثلثة اقسام بحذف المنطق من التقسيم البحث الثاني في سبب اختيار العلوم الثلثة من بين
سائر اقسام الحكمة انما اختار في هذا الكتاب تعليم الحكمة النظرية لوجهين احدهما انه اشرف من العملية
اما اولا فلانها باعتبار القوة العاقلة والحكمة العملية باعتبار القوة العاملة والقوة العاقلة اشرف واما ثانيا فلان
اثارها ابد الاباد بخلاف القوة العاملة فانها ينقطع اثرها عند خراب البدن واما ثالثا فلان المقصد
من الحكمة العملية الاعمال فهي ادون منزلة من الاعمال التي هي خسيسة بالقياس الى المعارف الالهية
والكمالات القدسية وثانيهما ان مبادي اقسام الحكمة العملية لما انها انما تستفاد من الشرايع
الالهية فليس لنظرنا وتعليمنا فيها مدخل وانما اثر من النظريات الاقسام الثلثة لان الرياضي
اكثره مشتمل على الامور الموهومة والاعتبارات الذهنية والمهم انما هو البحث عن واجب الوجود وصفاته
وافعاله والعلم المتكفل به الالهي وعن احوال النفس الانسانية والعلم المشتمل عليها الطبيعي البحث
الثالث في تعداد ابواب العلوم الثلثة ليحصل بها الاحاطة الاجمالية اما ابواب المنطق فتسعة لان
الغرض من المنطق استحصال المجهولات والمجهول اما تصوري او تصديقي فنظر المنطقي اما في الموصل

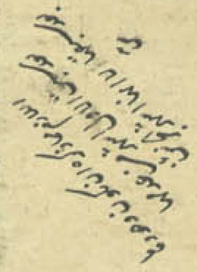
الى المجهول

الى المجهول التصوري واما في الموصل الى التصديقي اما في النظر في الموصل الى التصور فاما ان يكون
نظرا الى جنس الموصل وهو باب القول الشارح واما في مقدماته وهو باب ايساغوجي واما النظر
في الموصل الى التصديق فاما ان يكون نظرا في مقدماته وهو باب باري ارمينياس اما في نفسه
ولا يخلو اما ان يكون من جهة الصورة وهو باب القياس او من جهة المادة وهو منحصر في الصناعات الخمس
على ما ستعرفه فمباحث المنطق ليست الا في الابواب التسعة ومنهم من ضم اليها باب الالفاظ فصارت عشرة
لا مزيد عليها واما ابواب الطبيعي فثمانية ووجه الحصر انه لما كان موضوعه الجسم الطبيعي فالبحث فيه اما ان
يعم الاجسام الطبيعية وهذا الباب يسمى السماع الطبيعي وسمع الكيان اولا يعم ولا يخلو اما ان يكون
في البسائط او في المركبات والبحث في البسائط اما ان يكون من حيث وقع فيها الكون والفساد
وذلك باب الكون والفساد واما ان لا يكون من تلك الحيثية وهو باب السماء والعالم والبحث
في المركبات اما في المركبات الناقصة وهو باب الاثار العلوية او التامة ولا يخلو اما ان يكون فيها
قوة نمو ونشو اولا والثاني باب المعادن والاول اما ان يكون فيها قوة حس وحركة اولا والثاني باب
النبات والاول ما يكون فيها قوة النطق وهو باب الانسان اولا وهو باب الحيوان واما
ابواب الالهي فثلثة لانه علم باحث عن موجودات لا تفتقر الى المادة وهي اما منزهة عن المادة
ممتنعة الحصول فيها كالواجب والعقل وهو باب الفلسفة الالهية واما ممكنة الحصول فيها كالهوية والوحدة
والوجود وهو باب الامور العامة قوله جمع فيه فائدتين الاول ان نسبة المنطق الواقع في
الماهية يكون حدا لانه المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة وذلك مما قد صرح به من ان
قول الشيخ آخرا فانه رسم وليس الغرض من المنطق حصول الادلة الاصابة في الفكر لان الغرض من
الشي ما لاجله ذلك الشي والحصول ليس لاجله المنطق اللهم الا ان يكون المراد الغرض من تعلم المنطق
فكما ان الغرض الاول للنجار من عمل السرير حصول السرير اذا حصل يكون الغرض منه الجلوس عليه
فكذلك الغرض من تعلم المنطق حصوله ثم من حصوله الاصابة ولما كانت الرسوم بالعوارض وهي
تختلف لان منها ما يعرض للشي بحسب ذاته ومنها ما يعرض بالقياس الى غيره لا جرم يختلف بحسب ذلك رسم
الشي بحسب الذات كقولنا الانسان هو المتعجب وبحسب فعله كقولنا النار هي المحرقة وبحسب فاعله

كقولنا الاحراق افناء الحرارة اجزاء الجسم ذي الرطوبة وبحسب غاية كقولنا السكين آلة قطاعة وبحسب
شيء آخر كتعريف الشيء بالنسبة الى موضوعه كقولنا الفطوسة تقعير في الانف ورسم المنطق بحسب
قياسه الى غيره هو آلة قانونية فان كونه آلة ليس له في ذاته بل بسبب حصل له بالقياس الى غيره و
رسمه بحسب ذاته قوله المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات وانما كان هذا بحسب ذاته لانه اخذ فيه
العلم مضافا الى معلومه والعلم الآلي الذي عبر به الشيخ في موضع آخر عبارة جامعة بين الاعتبارين
وانما رسمه هاهنا بالاعتبار الاول لانه انسب بمقام العرض واذا تصورنا الماهيات والحقائق من
حيث هي فهي معقولات اولى واذا اعتبرنا عوارض لها كالجنسية والذاتية للحيوان او حكمنا عليها
باحكام كما ان هذا كلي وذلك ذاتي فتلك العوارض والاحكام هي المعقولات الثانية لانها في
المرتبة الثانية من التعقل وتحقيقها ان الماهيات لها وجودان خارجي وذهني ويعرض لها بحسب
كل واحد من الوجودين عوارض تختص بذلك الوجود فالمعقولات الثانية هي عوارض طبايع الاشياء من حيث
هي في العقل لا يحاذي بها امر من خارج فالمراد بقوله هي العوارض واحكامها المعقولة العوارض و
الاحكام التي لا وجود لها الا في العقل والا فالعوارض الخارجية ايضا معقولة وليست معقولات
ثانية ثم المعقولات الاول لا تتعلق باعيان الموجودات بل هي هي وفي بعض النسخ الذي يتعلق حتى يكون
وصفا للعلم بالمعقولات الاولى وهو صحيح والحاصل ان من قال المنطق ليس بعلم ان اراد به انه ليس
علما بحقائق الاشياء التي هي المعقولات الاول فكذلك لكنه لا ينافي كونه علما ما وان اراد به انه
ليس علما على الاطلاق فهو كذلك لانه علم باحوال المعقولات الثانية من حيث يتضمن تحصيل مجهول
او ينفع في ذلك والعلم الخاص علم بالغير وبعده المفصل بالقوة في حد الالة لاخراج العلة المتوسطة
واراد لفظ كل في تعريف القانون ليس كما ينبغي اذ التعريف انما هو لمفهوم الشيء لا باعتبار افراده
واخذ السبب لما لا سبب له انما هو في الواجب وفقدان السبب اخذ غير السبب في الممكنات قوله
وذلك لان الفكر يطلق على حركة النفس الانسانية تحتاج في ادراك الامور الى الاستعانة بالآلات
الجزئية فاذا استعانت بالقوة التي محلها مقدم البطن الاوسط من الدماغ وتحركت في المعقولات
سميت حركتها فكرا سواء كانت من المطالب الى المبادي او من المبادي الى المطالب او غيرهما

ليس ح

وان استعملت تلك القوة لادراك الامور المحسوسة سميت الحركة تخيلا والمعنى الثاني
اي مجموع الحركتين هو الفكر الصناعي فانه اذا اريد كسب ما يوضع المطلوب اولا وتحرك الذهن
في المعلومات مترددا من صورة الى صورة الى وجدان الذاتيات والخواص ان كان
المطلوب تصوريا والى وجدان الحد الاوسط ان كان تصديقيا ثم تحرك في الذاتيات والخواص
والحدود ورتبها ترتيبا خاصا الى حصول المطلوب فهاهنا حركتان الاولى المطلوب وما هي فتصور المعلومات
المخزونة في خزانة العقل وما اليه الذاتيات والاعراض والحد الاوسط ومنها ابتداء الحركة
الثانية وما هي فيه المقومات والاعراض والحدود وما اليه المطلوب فبالحركة الاولى يحصل مادة
الفكر وبالثانية الصورة ولا بد منهما في الفكر الصناعي اما الحركة الاولى فلان المطلوب ليس
يحصل من اي مبدا اتفق بل لا يحصل الا من مباد مناسبة له واما الحركة الثانية فلان المبادي
لا تنساق الى المطلوب كيف ما اتفقت بل اذا وقعت على ترتيب وهيئة مخصوصين ولا شك ان
تحصيل المواد المناسبة وترتيبها على وجه يودي الى المطالب ليس الا بالمنطق فالفكر بهذا
المعنى يحتاج فيه وفي جزئيه اليه واما المعنى الثالث وهو الحركة من المطالب الى المبادي فيستعمل
بازائه الحدس لانه الانتقال من المبادي الى المطالب والانتقال من المبادي الى المطالب
في مقابلة الانتقال من المطالب الى المبادي الا ان الانتقال الاول ليس بحركة بل هو دفعي لما
سيصرح في النمط الثالث انه ليس في الحدس شيء من الحركتين والانتقال الثاني هو حركة
فكانه اعتبر هاهنا الانتقال المطلق والانتقال اعم من ان يكون تدريجيا او دفعيا والا فالواجب ان
يكون الحدس بازاء الفكر بالمعنى الثاني حيث لم يوجد فيه الحركتان بل بازاء الفكر باي معنى
كان حيث لم يكن حركة اصلا والمراد بقوله ما يكون عند الاجماع الانسان مجموع الحركتين بل ما
يكون عند الاجماع على الانتقال هو نفس الانتقال لان القدرة على الانتقال موجودة واذا
انضم اليها الاجماع وهو الداعية الجازمة تمت العلة للانتقال وعند حصول العلة التامة يجب
حصول المعلول فيكون الذي عند الاجماع هو الحركة الثانية وانما اتى بالاجماع لتعرف انها حركة
ارادية فالحاصل انه اورد في تعريف الفكر الحركة الثانية واراد بها مجموع الحركتين وانما عبر عنه



بالحركة الثانية لانها اشهر ولاستلزامها في الاغلب الحركة الاولى فوجودها يستلزم مجموع
الحركتين فعبّر عن الكل باشهر جزئيه او عن اللازم بالملزوم فان قلت الحركة الثانية اقل
وجودا من الحركة الاولى لانه قد توجد بدون الاولى وكثيرا ما يوجد الاولى وينبعث عنها والاقل
لا يكون اشهر من الاكثر وجودا قلت انها اكثر واشهر وجودا بعد سبق الاولى وما قيل من ان
ما يكون عند الاجماع مجموع الحركتين فظاهر لاستلزامه اجتماع الحركتين معا وهو ممنوع بل الحركة الاولى
سابقة على الحركة الثانية وانما التزم الشارح ذلك التعسف في التوجيه لان المراد بالفكر هٰهنا
هو الفكر المحتاج الى المنطق والفكر المحتاج اليه مجموع الحركتين قال الامام هٰهنا اشكال لان احدهما
انهم اختلفوا في ان الفكر هل هو نفس الانتقال من هذه الضروريات الى النظريات او حالة
منفصلة عن ذلك الانتقال مقتضية له وقوله ما يكون عند الاجماع على الانتقال يشعر بان الفكر
امر وراء الانتقال مقارن له لكنه فسّر في سائر كتبه بانه ترتيب في ذهن الانسان نحو المبادي ليرجع منها الى
المطالب فبين كلاميه تناقض وهذا لحيّز في تفسير معنى الفكر وقد عرفت ان ما يكون عند الاجماع
على الانتقال هو نفس الانتقال فلا مخالفة بين الكلامين وثانيهما ان قولوا عنى بالفكر هٰهنا
يوهم انه ربما يراد به في موضع آخر غير المعنى المذكور والا فلا يكون لقوله هٰهنا فائدة وهذا
في التقييد هٰهنا وقد عرفت ان الفكر مقول بالاشتراك على معان ثلثة والمعنى المراد مجموع الحركتين
ثم حاول التفصي عن الاشكالين ومهّد لذلك مقدمة وهي ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل
على وجهين اما ان يوضع المطلوب اولا ثم يطلب المقدمات المنتجة له واما ان يكون المقدمات محصّلة له
من غير شوق الى تحصيلها ثم انها تنساق الى النتيجة من غير طلب لتلك المقدمات والوجه الثاني
بعيد عن الغلط لانه كالامر الطبيعي فيكون مستغنيا عن المنطق بخلاف الوجه الاول فانه لما كان
الانسياق فيه الى المطالب ليس طبيعيا بل تكلفيا كان في معرض الغلط واحتاج الى المنطق ثم
قال ان قلنا ان الفكر امر وراء الانتقال فنختار لفظ الكتاب ونحمل قوله في سائر كتبه على
ان المراد ليس هو نفس الانتقال بل الحالة المقتضية له اراد اللازم باسم الملزوم وان قلنا ان
الفكر نفس الانتقال فنختار قوله في سائر الكتب ونحمل ما يكون عند الاجماع على الانتقال الاختياري

الاخص من مطلق الانتقال كانه قال الفكر ما يكون عند القصد الى الانتقال المطلق وهو
الانتقال الخاص وهذا لحيّز في الفرق بين ما يكون عند الانتقال ونفس الانتقال ويحمل تارة
على نفس الانتقال واخرى على غيره وقد ظهر لك انه لا حاجة الى هذا التعسف ثم قال والاشكال
الثاني ايضا مندفع بما ذكرناه لان الفكر وان كان هو الانتقال الا ان المقصود ليس الا الفكر
المحتاج الى المنطق وهو الفكر الاختياري لا الفكر المطلق ولهذا اعتبر الاجماع في تعريفه وهذا
مبني على ان الفكر يطلق بالاشتراك تارة على مطلق الانتقال اعم من ان يكون طبيعيا كما في
الحدس او اختياريا واخرى على الانتقال الاختياري وذلك غير معلوم واما قوله جعل الحركة الاولى
ارادية وسماها فكرا احتاج الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج فيه الى المنطق فغير
مطابق لان الذي جعله مورد الاشتراك بين الفكر والحدس الانتقال من الحاصل الى المستحصل
والانتقال اعم من ان يكون حركة تدريجية الوجود او دفعيا ثم ان ذلك الانتقال في الفكر ليس
هو الحركة الاولى التي هي الانتقال من المستحصل الى الحاصل بل الحركة الثانية وليس معنى الكلام
الا ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل اما انتقال من الحاصل الذي طلبه وحصّله واما
انتقال من الحاصل الذي حصل من غير طلبه ومن البين ان بين هذا المعنى وما نقله بونا
بعيدا وانما قال عن امور دون علوم او ادراكات ليتناول الظنون ونحوها فان قلت
الادراك يعم الظنون وغيرها فنقول هو حصول صورة الشيء في العقل على ما قرره وصورة
الشيء انما تكون صورة له اذا كانت مطابقة له والظن يمكن ان لا يطابق فلا يتناوله الادراك
نعم لو فسرناه بحصول صورة من الشيء عند العقل يعم الظن ونحوه وانما لم يقل عن امر واحد لان
الانتقال الصناعي من المبادي الى المطالب حركة وهي تدريجية الوجود فلا بد من امور متعددة
حتى يتحقق التدريج ضرورة ان الانتقال من امر واحد الى شيء لا يكون الا دفعيا ولان من الحركة
لتحصيل صورة الفكر اعني الترتيب والترتيب لا يتصور الا بين امور قوله ويتناول
جميع ما يحضر الذهن اي كل ما يحضر الذهن يندرج في المتصور والمصدق به على ما اشار اليه امور
حاضرة متصورة او مصدق بها لانه اما ان يكون لا مع الحكم او معه وفيه نظر لان المراد

ان حمل ما يكون عند القصد الى نفس الانتقال تارة على نفس الانتقال واخرى على الانتقال حيث قال المراد الاول الخاص على تقدير ... تارة على غيره في سائر كتبه ... حيث حمل لفظ الكتاب ... اولا الكلام على غيره

لعل السبب في ذلك ما تقرر من قوله اما ان يوضع المطلوب اولا ثم طلب المقدمات المنتجة له فان المتبادر منه هو الحركة الاولى لكنه اذا نظر الى جعله مقسما للوجهين ظهر ان المراد هو الانتقال من المقدمات بعد طلبها وتحصيلها وقد اشار اليه بقوله المنتجة له

بالحكم ان كان الحكم مطلقا كان كل واحد من طرفي القضية مصدقا به وان كان الحكم عليه
حتى يكون معنى الكلام ان الحاضر في الذهن اما ان يكون مع الحكم عليه او يكون معه فالمصدق
به هو المحكوم عليه وليس كذلك فان المحكوم عليه مصدق له وايضا المصدق ما تعلق به التصديق
كما ان المتصور ما تعلق به التصور فلو كان المصدق به شيئا مع الحكم كان التصديق عبارة
عن ادراك شيء مع الحكم وليس هذا مذهب الشيخ فانه سيصرح بان نفس الحكم فهو نفسه للكلام بما
لا يرتضيه صاحبه والاولى ان يحمل المصدق به على النسبة الحكمية فيقال الحاضر اما وقوع النسبة او لا
وقوعها او امر آخر فان كان احدهما فهو المصدق به والا فهو المتصور كما يقال الحكم اما
حكم وهو التصديق او غيره وهو التصور والشك وهو تردد الذهن في وقوع النسبة ولا وقوعها لا حكم
لوقوعها بل يقارن ما يقابله اعني عدم الحكم بالنسبة وهو احد قسمي الجهل البسيط متناول لما يكون
مشعورا به وما يكون مشعورا مع الحكم بنفيه وما يكون مشعورا من غير حكم بنفي او اثبات وهو
الشك فقوله يقارن ما يوجد فيه الحكم اعني التصديق يدل على انه جعل الحكم جزءا وهو خلاف
مذهب الشيخ وقوله وذلك هو الجهل البسيط ليس بمستقيم على الاطلاق فان الجهل البسيط ما
العلم منه ما هو في مقابلة التصور وهو عدم التصور ومنه ما في مقابلة التصديق وهو عدم التصديق
عما من شانه ذلك مقدس انه ما لم يحصل لاحد الطرفين اي وقوع النسبة ولا وقوعها رجحان
لم يتحقق الحكم به والحكم بالطرف الراجح ان لم يكن جازما فهو الظن الصرف وانما يكون كذلك لو
كان مع الحكم بامكان النقيض وان كان جازما فاما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر ولا شك
ان التصديق لم يعتبر فيه المطابقة اذ لا معنى للتصديق الا ادراك ان النسبة المتصورة مطابقة
وقد صرح به الشيخ في الشفا بقوله التصديق هو ان يحصل في الذهن صورة ان النسبة الى
الاشياء انفسها انها مطابقة لها فان اعتبر مطابقته للخارج وطابق فاما ان يمكن للحاكم
ان يحكم بخلافه او لا فان لم يمكن فهو اليقين الجامع للجزم والمطابقة والثبات فان قلت
هذا القسم ينافي الجزم لانه اذا حكم بامتناع المرجوح لم يمكن معه الحكم بثبوته فقوله امكان الحكم
التقسيم بخلافه ليس حال الجزم التي اعتبر فيها الحكم بامتناع المرجوح بل في حال اخرى فربما يزول الجزم لانه

في الذهن ه

ليس

ليس بثابت نعم يرد ان يقال ان اريد بالثبات عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد ايضا كذلك
وان اريد به امتناع الزوال كما صرح به في القسمة حيث اعتبر عدم امكان الحكم بخلافه فالنقض لا
يحصل الا في الضروريات فان النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مبادئها فيشك فيها عند
التشكيك بل يحكم بالخلاف وان امكن عنده الحكم بخلافه فهو اعتقاد المقلد المصيب وان لم يطابق فهو
الجهل المركب ويتناول اعتقاد المقلد المخطي لعدم اعتبار امتناع الزوال فيه واذا عرفنا الظن بما
يقابل النقيض فلينا في القسمة الحكم بالطرف الراجح ان اعتبر مطابقته للخارج فان جمع الجزم والمطابقة
والثبات فهو اليقين والا فالظن فهو اعم من الاقسام الثلثة الباقية لانه اما ان لا يكون فيه الجزم فهو
الظن الصرف او يكون فيه الجزم ولا مطابقة فهو الجهل او يكونان فيه ولا ثبات فهو اعتقاد
المقلد فلما كان الظن مقابلا لليقين الجامع للاوصاف الثلثة كان منطبقا على تلك الاقسام اما
بخلوها عن الثبات وحده او عن الثبات والمطابقة او عن الثلثة فان كان المراد توزيعها على الاقسام
حتى يكون الخالي عن الثبات وحده هو الاعتقاد وعن الثبات والمطابقة الجهل وعن الثلثة الظن
لم يستقم على الاطلاق لجواز ثبات الجهل ومطابقة الظن وان كان المراد خلو الاقسام عن احد
الامور مطلقا لم يكن لخصوصيتها بالذكر فائدة بل الواجب ان يقال لخلوها اما عن احد الاوصاف
او عن الاثنين او عن الثلثة وما لم يعتبر فيه المطابقة وان لم يخل عن المطابقة وعدمها يجب الا
نفى اما ان يقارن تسليما او انكارا اين الظن ان اشتمالها على الجزم غير لازم فالوجه ان يقال
في اول الامر الحكم بالطرف الراجح اما ان يعتبر فيه المطابقة او لا فان اعتبر فيه المطابقة فهو اما جازم
او لا وان لم يعتبر فيه المطابقة فهو اما تسليمي او انكاري والاول اما مسلم عام عموما مطلقا مسلم
الكل كقولنا العدل حسن او عموما محدودا بين طائفة كقولنا القدرة متقدمة على الفعل او مسلم
خاص مسلم شخص والسمع او اما وراءه فاما ان يقصد الارشاد وهو العلم او الاسترشاد وهو التعلم
او المجادلة فهو المنازعة والثاني يسمى وضعا وهو لا يجوز ان يعد من اقسام التصديق لانه اقرار
بالنسبة واذعان لها فكيف يقارن الانكار فمنه ما يصادر به العلوم لانه يقارن انكار المتعلمين
ومنه ما يضعه القائس الخلف لانه يقارن انكار نفسه ومنه ما يلتزمه المجدل المجيب والجدل المجيب

هو حافظ الوضع والسائل هو الذي يقصد هدم الوضع فاطلاق المجيب وضع بالقياس الى السائل واما بالنسبة الى المجيب فتسليم فالاولى ان يقول ومنه ما يا خذه الجدل السائل من المجيب ليبني الالزام عليه ومنه ما يقول القائل باللسان دون الاعتقاد فهذه يسمى اوضاعا باعتبار انه مخالفة فان تسمية بالصادر العلوم لانه يوضع ليبنى بيان المسائل العلم عليه وما يضعه القائس لخلف باعتبار انه موضوع للابطال وما يلزمه المجيب باعتبار انه موضوع لشهرته او تسليمه وما يقول القائل باللسان لو صدق في اللفظ فقط والوضع ربما يتجوز عن التسليم في بعض الالفاظ الخلقية المستعملة لحكم لم يذهب احد الى ابطاله والوضع اذا اطلق على كل اي بغرض يكون اعم من التسليم وغيره بل من العلم وغيره ثم النظر في عبارة الكتاب من وجوه احدها قسمة التصديقات الى الاربعة وهي باعتبار المذكور اي اعتبار القسمة الطبيعية ان الحكم بالطرف الراجح ان اعتبر فيه المطابقة فاما ان يجمع الاوصاف الثلثة فهو العلم او لا فهو الظن وان لم يعتبر فيه المطابقة فاما وضع او تسليم وهي اشارة الى مبادي الصناعات الاربع وتسليم المعلم او المتعلم وكذا الوضع باضافة لا يدخل في مبادئها وهو ظاهر ومبادي الشعريات تصديقات بل تخيلات لا يعتبر فيها الحكم فان القائل العسل مرة مهوعة لم يصدق به بل ابرزه في معرض التخييل والتمثيل وانما اجريت مجرى التصديقات من حيث انها يؤثر في النفس قبضا وبسطا كما ان التصديق كذلك وثانيها ايراده كلا او من العلم والظن والوضع دون التسليم وذلك لان العلم لما كان هو الحكم الجامع للجزم والمطابقة والثبات والظن هو الحكم الذي ليس كذلك تباينا بالذات وهما لا يباينان الوضع والتسليم الا بالاعتبار وهو اعتبار المطابقة في العلم والظن وعدم اعتبارها في الوضع والتسليم حتى يمكن اجتماعهما مع كل من العلم والظن لجواز ان يعتبر تارة المطابقة في حكم فيكون علما او ظنا ولا يعتبر تارة اخرى فيكون وضعا او تسليما فالمباينة ليست الا بمجرد الاعتبار وهما يتشاركان في بعض المواد كما تقدم من ان الحكم الواحد قد يكون وضعيا وتسليميا باعتبارين بحسب شخصين لكن هذا التشارك متحقق في العلم والظن ايضا فانهما قد يجتمعان في مادة بالنسبة الى شخصين وثالثها تقديم العلم على الظن وهما على الوضع والتسليم قال الامام الاعتقاد ان طابق الواقع فان كان مع اعتقاد امتناع النقيض

وكان

وكان ممتنع التغير اما لذاته كما في الضروريات واما بالبرهان كما في النظريات فهو العلم والا فهو الظن سواء لم يكن مع اعتقاد امتناع النقيض بل مع اعتقاد امكانه او كان معه ولم يكن ممتنع الزوال وان لم يطابق الواقع فهو الجهل فعند عرفت العلم والظن واما الوضع فتسليم عام والتسليم وضع خاص ولما كانت الاعتقادية والشعري منها لا يؤثر في التصديق والسوفسطائي علم لا يستعمل بل ليحترز عنه كانت الاقيسة المطلوبة هي البرهاني والخطابي والجدلي والبرهان يفيد اليقين للخاصة والخطابة يفيد الظن للعامة والجدل لا يفيد اليقين للخاصة وهي صعبة بالقياس الى فطن العامة فضعفه قليلة والى هذا اشار الكتاب الالهي ادع الى سبيل ربك بالحكمة اي البرهان والموعظة الحسنة اي الخطابة وجادلهم بالتي هي احسن ولذلك قدم الشيخ مبادي البرهان وهي العلميات ثم مبادي الخطابة على مبادي الجدل هذا كلام الامام وليس في قسمة الظن ما لا اقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين بل صرح بخروج الجهل ودل على خروج الوضع والتسليم ونحن نقول كما ان صورة التي هي التصور يختلف قوة وضعفا حتى يكون اولا في غاية الضعف والخفاء ثم تزايد في الكمال حتى يحصل صورة موازنة لماهية الشيء الخارجية من غير تفاوت كذلك صورة النسبة الحكمية التي هي التصديق يختلف فيكون اولا صورة ضعيفة يكون معها اعتقاد تجويز نقيضها بالفعل او بحيث اذا لاحظها ملاحظة ما جوز نقيضها ثم يترقى في الكمال والقوة الى حيث لا يكون معها اعتقاد جواز نقيضها وان لاحظها ملاحظات بل ربما يعتقد معها امتناع نقيضها اعتقادا على خطر من الزوال وربما لا يعتقد معها ذلك ايضا ثم يصير صورة في غاية الكمال يكون معها اعتقاد امتناع نقيضها اعتقادا ثابتا مامونا عن الزوال فالتصديق ان كان مع اعتقاد امكان النقيض فهو الظن والا فان كان مع اعتقاد امتناع اعتقاد الممتنع الزوال فهو العلم والا فهو الوضع والتسليم انما قرن الوضع بالتسليم لان الوضع اما بحسب الوجود كما في العلميات فانها موضوعة بحسب الوجود في نفس الامر واما بحسب التسليم العام كما في المشهورات او بحسب التسليم الخاص كما في المسلمات فاردف الوضع بالتسليم ليمتاز عن العلميات ويختص بالمبادي الجدلية ولم يورد كلا او آخر منهما لانه ليس منحا في براسه الى ما ذكره الامام نقلا عن جدل الشفاء وانما قسمة التصديق دون التصور وذلك لان انقسام التصديق بحسب ذاته بالقياس الى الشيء فان التصديق نفسه اما جازم او لا مطابق

أو لا ثابتا أو لا بخلاف التصور فإنه ينقسم مثلا إلى التصور الذاتي والتصور العرضي وتصور
الجنس وتصور الفصل وغيرها وليس انقسامها بحسب التصور نفسه بل بالقياس إلى متعلقه فهو
انقسام عرضي وبالقياس إلى شيء فإن تصور ذاتي أمر إذا قيس إلى أمر آخر يكون تصورا عرضيا لآخر بخلاف
التصديق فإنه إذا كان في مرتبة لا يتغير بحسب المقايسات فالمادة البرهانية لا تصير خطابية بحسب اختلاف
المقايسات وفيه نظر لأنه كما يختلف التصديقات بحسب الغايات كذلك يختلف التصورات بحسب
الذات فقد يكون التصور مطابقا أو غيره وقد يكون تاما أو ناقصا وقد يكون قويا أو ضعيفا
كما عرفت آنفا حتى صار بعضها مستفادا من الحدود التامة أو الناقصة وبعضها من الرسوم
التامة أو الناقصة وكما يختلف التصور بالعرض باعتبار متعلقه كذلك التصديق فإن التصديق
بحدوث العالم مغاير للتصديق بوجود الصانع نعم يمكن أن يقال لما كانت أقسام التصديق متميزة
في العلوم باعتبار الحيثية وضع لها أبواب بخلاف أقسام التصور فلهذا أوردها دون أقسام التصور
قوله والتأليف المراد به في هذا الموضع التأليف في هذا الموضع لا يخلو عن الترتيب والهيئة
أما عن الترتيب فلأن التأليف هاهنا هو تأليف المبادي بحسب حركة الذهن فلا بد أن يكون
بعضها واقعا في أول الحركة وبعضها في آخرها فيكون فيها اعتبار تقدم وتأخر وهو الترتيب
فكأن قوله لا يخلو من ترتيب فيما تقدم فيه إشارة إلى هذا وأما عن الهيئة فظاهر إذ لا شك في
أن يكون لتلك الأمور المرتبة حالة بسببها يطلق عليها أنها واحد وهي الهيئة وإنما قال في
هذا الموضع لأن التأليف مما يطلق في موضع آخر على مجرد جمع الأجزاء من غير تقدم بعض الأجزاء
على بعض وحاصل الكلام في هذا الفصل أن المبادي لما وجب أن يكون فوق واحد وهي
لا تتأدى إلى المطالب على عددها بل بحسب قصدها وتأليفها والتأليف لا يخلو عن الترتيب والهيئة
فالمبادي التي ينتقل منها إلى المطالب لا بد فيها من ترتيب وهيئة لكن المبادي إن كانت
تصورية لم يكن هناك إلا تأليف واحد فلم يعتبر إلا ترتيب واحد وهيئة واحدة وإن كانت تصديقية
يكون لها تأليفان لأنا نؤلف تصورا مع تصور فيحصل التصديق ثم نؤلف تصديقا مع آخر
فيحصل القياس فللمبادي التصديقية تأليف من حيث الانتقال إلى المطالب وهو التأليف القياسي
وتأليف آخر لا من حيث الانتقال وهو تأليف التصديق فكان التأليف القياسي مشتمل

على ترتيب وهيئة كذلك التأليف التصديقي يشتمل عليهما لاشتراكهما في الموجب وهو التأليف
وإنما قال وكذلك قد يكون متعددة لأن ذلك لا يتصور إلا في المبادي التصديقية وأما في المبادي
التصورية فليس فيها تأليفان حتى يكون فيها ترتيبان وهيئتان لكن في قوله بالنسبة إلى المطالب
نظر فإنه إن أريد بالترتيب الترتيب الأول الذي هو باعتبار الانتقال كان تكرارا ولم يصح قوله
على القياس المذكور وإن أريد الترتيب الثاني فهو ليس بالقياس إلى المطالب بل بحسب المبادي
أنفسها في ذاتها ولو فرضنا أنه بالنسبة إليها فالترتيب الثاني أيضا بالقياس إلى المطالب مع
إشعار الكلام بأنه ليس بالقياس إليها ويمكن أن يجاب عنه بأن بينهما نسبتين نسبة المبادي إلى المطالب
ونسبة المطالب إلى المبادي فإذا توجه الذهن من المطالب ليحصل المبادي كانت المبادي التي تحصل
منسوبة إلى المطالب وإذا توجه من المبادي كانت المطالب منسوبة إليها فالمبادي إذا كانت تصديقية
كان لها ترتيب وهيئة باعتبار نسبتها إلى المطالب كما أن لها ذلك باعتبار نسبة المطالب إليها الذي
هو اعتبار الانتقال منها وعلى هذا لا شبهة فصواب الترتيب في المبادي التصورية البداءة بالجزء
الأعم لأنه أعرف والأعرف لا بد أن يكون أقدم ولأنه كالمادة التي يوجد منها الشيء بالقوة والفصل
كالصورة التي وجد منها الشيء بالفعل والقوة متقدمة على الفعل وصواب الهيئة فيها أن يحصل لها
في العقل صورة وحدانية مطابقة للمطلوب وصواب الترتيب في المبادي التصديقية أما بحسب التأليف
الأول أي التصديقي فأن يكون الوضع والحمل على ما ينبغي أي يحمل ما يستحق الموضوعية موضوعا وما
يستحق المحمولية محمولا وأما بحسب التأليف الثاني وهو القياسي فهو أن يوضع الصغرى أولا ثم الكبرى
بعدها لأنه ترتيب الحدود وصواب الهيئة فيها بحسب التأليف البسيط ربط المحمول بالموضوع بكيفية
وكمية وجهة على ما ينبغي وبحسب التأليف المركب أن يكون الصغرى بالكبرى على ضرب من الضروب
المنتجة وإنما أسند الإصابة وعدمها إلى الصور لا المواد لأن المواد الأول لجميع المطالب
التصورات أما في المطالب التصورية فظاهر وأما في التصديقية فلأنا نركب التصورات بعضها مع البعض فيحصل
تصديقات ثم نركب بعضها مع البعض فيحصل قياس يؤدي إلى المطلوب فالتصورات مواد للأقيسة
بعيدة والتصديقات التي هي المقدمات مواد قريبة ثم إن الخطأ إذا وقع في الكلام لم يقع في
المواد الأول لأن التصورات لا تنسب إلى الخطأ والصواب ما لم تقارن حكما فظهر أن الصواب

ارتباطه

التصور

مطابقة النسبة لما في الواقع والخطأ عدم مطابقتها بل اما في صورتها او في المواد الثانية والخطأ
فيها اما في نفسها وهو خطأ في صورة المواد الاول لانها المواد الاول مع صورتها ولا خطأ
في المواد الاول واما في صورتها وكيف ما كان فالخطأ لا يقع الا في الصورة فكلام الشيخ انه انما اسند
الاصابة وعدمها الى الصورة لان المواد الاول لا يحتمل الخطأ والصواب فلو استعمل في الفكر مواد
غير مناسبة للمطلوب اي لو وقع خطأ في الفكر لم يمكن وقوع ذلك الخطأ باعتبار المادة بل يكون بحسب
الصورة اما لتناسب الاجزاء والمقدمات بعضها مع بعض بان لا يكون على هيئة ضرب منتج واما
لتناسبها الى المطلوب بان لا يلزم عن تلك المقدمات او يلزم ولا يكون اللازم هو المطلوب على ما سيفصل
في اسباب الغلط وكان سائلا يقول سبب ان الخطأ لا يقع الا في المواد الاول واما في المواد الكم
فلا نسلم انه غير واقع فاجاب ان المواد القريبة ربما يقع الفساد فيها انفسها دون الهيئة الى
الا خص بها اي تلك المواد وذلك الترتيب والهيئة هو الذي باعتبار التاليف القياسي لكن
انما يقع الفساد فيها انفسها لا فيها من الهيئة والترتيب باعتبار التاليف التصديقي الذي بين الافراد
الاول وذلك لما ذكرنا من ان المواد القريبة التي هي المقدمات هي المواد الاول وصورتها و
المواد الاول ليست قابلة للفساد فتعين ان لا يكون الفساد فيها الا بحسب الصورة وان اعترض
انا لا نسلم ان التصورات لا ينسب اليها الخطأ والصواب فانا اذا راينا شبحا هو انسان في نفس
وحصل منه في اذهاننا صورة فرس فلا شك انها غير مطابقة للواقع فيكون خطأ وان حصل منه صورة
انسان فهي صورة مطابقة لما في الواقع فيكون صوابا قلنا التصور اما بحسب مفهوم الاسم او بحسب
الحقيقة وهو متاخر عن مطلب هل فان تصور حقيقة الشيء موقوف على التصديق بوجوده فالتصورات
بحسب الحقيقة ينسب اليها الصواب والخطأ واما التي لا ينسب اليها فهي التصورات بحسب الاسم وايا ما عني
بقوله التصورات الساذجة لانها هي الساذجة عن الاحكام اذ التصورات بحسب الحقيقة مع الاحكام
وهذا الفرق ليس بصواب لان التصور بحسب الاسم ايضا يمكن ان يتطرق اليه الخطأ فانه اذا لم نفهم
من الاسم ما وضع له بل ما اراد به يكون خطأ كما ان الشيء اذا لم يحصل في العقل ما طابق حقيقته كان خطأ وايضا
المدعى ان المبادي الاول لا ينسب اليها الصواب والخطأ وهي لا تنحصر في التصورات بحسب الاسم
بل التصورات بحسب الحقيقة ايضا مباد اول والحق في الاعتراض بان الخطأ والصواب ليس هو الصورة

الحاصلة في العقل بل مناطهما هو الحكم المقارن لها فان العقل حصل له ملكة الحكم على الصورة بحيث
كلما شاهد شيئا وحصلت عنه صورة تسرع الى الحكم بانها صورة ذلك الشيء المشاهد فهذا
الحكم هو الصواب تارة والخطأ اخرى واما نفس الصورة فلا يتطرق فان المحاوات نعلم ان المنع
بعد باق ولئن سلمنا ذلك لكن عدم المناسبة للمواد للمطلوب كما يكون لفساد الصورة كذلك يكون لانها
ليست مواد لذلك المطلوب فانا اذا اردنا تحديد شيء ووضعنا موضع الجنس العرض العام وموضع الفصل
الخاصة فهو ترتيب صحيح بحسب الصورة فاسد بحسب المادة قطعا واذا حاولنا اكتساب تصديق ولم
نورد حد الاوسط لم يكن فيه فساد بحسب الصورة بل بحسب المادة فكون التصورات لا تقبل الصواب
والخطأ لا يوجب ان لا يكون فساد في الفكر باعتبار ايراد التصورات فيه فربما لا يكون نفس التصور
فاسدا ويكون وضعه في المواضع وجعله مادة للمطلوب فاسدا ومما يوضح ذلك ان كل مطلوب لا يحصل
من اي مبدا كان بل لا بد لكل مطلوب من مباد معينة ومواد مخصوصة فاذا لم نورد في اكتساب المطلوب
المواد المخصوصة امكن ان تصح الترتيب والهيئة فيها ولم يكن الفساد الا من جهة المادة نعم لو اورد في
الفكر المواد المخصوصة للمطالب ووقع غلط لم يكن ذلك الغلط الا من جهة الصورة ولذلك يبحث
في الفن عن الصناعات الخمس حتى يتميز مباد عن مباد حتى يمكن تحصيل مطلوب مطلوب فقوله المواد الاول
للفكر التصورات ان اراد به ان كل تصور يفرض فهو مادة لاي فكر كان فقد بان بطلانه
وان اراد به ان بعض التصورات مادة لبعض الافكار فهو صحيح لكن اذا اورد غير ذلك البعض من
التصورات في ذلك الفكر يكون فاسدا لا من جهة الصورة بل من جهة المادة والحق ان الشيخ
لم يسند الصواب والخطأ الى الصورة فقط والا لقال وذلك الترتيب والهيئة قد يقع صوابا و
قد لا يقع صوابا بل قال على وجه صواب وهو اعم من ان يكون الترتيب نفسه صوابا او مادته صوابا
فان الترتيب اذا كان مادته صوابا يصدق ان ذلك الترتيب على وجه صواب وموهم الشبيه
بالصواب هو التمثيل فان ايراد الحكم في الواحد وهو الاصل لاثبات الحكم المشترك اي لاثبات
الفرع اشتراك الحكم بينه وبين الفرع لمعنى مشترك بينهما او موهم مشاركة سائر الجزئيات للاصل في
ذلك الحكم فالتمثيل يوهم انه استقراء وهو شبيه بالصواب فهو موهم انه شبيه بالصواب والمسلمات

والمقبولات والمظنونات تشابه القضايا الواجب قبولها في عموم الاعتراف بها و
عدم التنازع فيها واشتمالها على الاعتقاد الراجح وكذا المشبهات بالاوليات لكن
يوجد افترا اما لفظي كالاشتراك ونحوه او معنوي كايهام العكس ونحوه وموهم ان المشبهات بالمسلمات
لانها توهم ان تكون مسلمات وهي شبيهة بالقضيات يعني يوهم انها شبيهة بالصواب
والبرهان صواب بحسب الصورة لانه لا يستعمل فيه الا الضروب المنتجة والى المادة اذ مادة
القضايا اليقينية والجدل والخطابة شبيهان بالبرهان لان موادهما من المسلمات والمقبولات
والمظنونات شبيهة مواد البرهان وكذا السفسطة لان السوفسطائي في مقابلة الحكيم ويستعمل
مقدمات كانها اوليات والمشاغبة شبيهة بالجدل لانه في مقابلته يرى انه يستعمل المسلمات
فهي توهم انها جدل وهو شبيهة بالصواب فهي توهم انها شبيهة بالصواب **قوله** والاول
حمل الضروب على الضروب الكلية لان لفظ من يقتضي ان تكون ضروب الاشتغالات جزءا من
المنطق والجزء من المنطق ليس الا الاشتغالات الكلية المنطقية على الاشتغالات الجزئية المتعلقة
بمواد العلوم فان المبحوث عنه في المنطق مثلا ان الحد التام موصل الى الحقيقة المحدودة والكلي يستحق ان
كله وهي اشتغال يشمل كل حد وكل كليتين في العلوم وانما قال كالقوانين لان القوانين
المنطقية هي هذه القضايا والاشتغالات ليست نفسها بل محمولات فيها طلب اثباتها فكان
كالقوانين وما هما اي اثباتها لموضوعها القوانين والمسائل ولعل من يقتضي ان تكون ضروب
الاشتغالات مستفادة من المنطق والمستفاد منه انما هو الاشتغالات الجزئية المستعملة في العلوم
واعلم انه نقل علم ضروب الاشتغالات ما على رواية انه علم يتعلم منه فقط لان ضروب الاشتغالات
انما على رواية حروفات تم والعلم الجزئيات ضروب الاشتغالات ليس من المنطق بل مستفاد منه واما
على رواية انه علم يتعلم فيه فلان القصد الذاتي من المنطق هو الاصابة ثم لما توقف الاصابة على العلم
بضروب الاشتغالات صار مقصودا بالقصد الثاني فلو قال المنطق علم ضروب الاشتغالات لكان يوجب
الوهم الى انه المقصد الاول منه وليس كذلك وفيه نظر لانه ان اراد بقوله المقصد من المنطق الاصابة
ان المنطق هو الاصابة فقط فباطل وان اراد به انه غاية الغاية فهو صحيح لكن المنطق ليس هو العلم

بغايته بل بمسائله وقال يتعلم دون يعرف لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات فان
طالب الحدوث متوسط التغير انما ينظر في جسم كلي وتغير كلي وحدوث كلي بخلاف الطبيعة فانه لا ينظر
الا في بدن بدن واما احوال تلك الامور فان حمل الضروب على الكليات كانت الامور معقولات
ثانية واحوالها معقولات ثالثة واستقام الكلام لان الكلام بحث عن الاشتغالات
وعن احوال المعقولات الثانية نافعة في ذلك فقوله يتعلم فيه ضروب الاشتغالات اشارة الى الجزء
الاول وقوله واحوال تلك الامور اشارة الى الجزء الثاني وان حمل الضروب على الجزئيات
كانت الامور معقولات اولى واحوالها معقولات ثانية وحينئذ يفسد الكلام لان المعقولات
الثانية موضوع المنطق وموضوع العلم لا يستفاد منه بل الامر بالعكس فعلى هذا لا يكون نسخه منه
صحيحة ولا تتم فائدتها المذكورة وقوله وعدد اصناف ما يترتب الاشتغال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة
ما ليس كذلك مستدرك لان ضروب الاشتغالات شاملة لهما فانها اعم من ان تكون صحيحا او فاسدا
على ما اليه الشارح من كون العمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء نظرا على بسبب منهما
وعد من غير الوفاية به **قوله** كل تحقق الحق هو الوجود وانما سمي الاعتقاد والقول المطابق
حقا لاستحقاقه الوجود والاستقرار والتحقق حصول الشيء حقا والمراد كل تحصيل علمي والترتيب اخص
من التاليف اما من مطلق التاليف فظاهر لانه مجرد جمع من الاجزاء والترتيب هو الجمع مع اعتبار
وضع بعض الاجزاء عند بعض واما من التاليف الفكري المراد ههنا على ما هو على الاصح التعلق
التحصيل العلمي به فلان الترتيب المبين يستلزم التاليف المبين من غير عكس فان التاليف المعين
من ان ح يقع على ستة اوجه من الترتيب اذ بعض التاليف يحصل بحدوث بعض الاجزاء فان
مهيته ليست الا المجموع من الاجزاء وتعين الترتيب كما يتوقف على تعين الاجزاء يتوقف على
تعين الوضع فهو يختلف باختلاف الاوضاع لا يقال الوضع ان لم يعتبر في التاليف لم يستلزم
الترتيب اصلا وان اعتبر فلا تعين للتاليف دون تعين الوضع لانا نقول لا اعتبار للوضع
في مفهوم التاليف لكن التاليف لما كان واقعا اشياء بعضها موضع عند البعض لم يخل عن

الترتيب

قطعا واليه اشار بقوله لانا نوجد ما الف من اشياء لها وضع وليس المراد بكل تاليف كل واحد
من التاليفات اذ لا يحقق يتعلق بكل واحد من التاليفات بل المراد اي تاليف كان وعقب
الترتيب بالتاليف اعلاما منه بان هذا الحكم وهو الاحتياج الى تعرف المفردات يلحق الاعم كما يلحق
الاخص وان علة الاحتياج بالذات انما هو التاليف لا الترتيب فان الحكم اللاحق للاعم والاخص انما
يكون لاحقا للاعم اولا وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض واجزاء الاقوال الشارحة والقضايا
مفردات يذكر احكامها الصورية اي الكلية في ايساغوجي وهو باب الكليات الخمس واحوالها المادية
اي الجزئية المتعلقة بالمواد في قاطيغورياس وهو باب المقولات العشر واجزاء الحجج القضايا يذكر احوالها
الكلية في باريميناس وهو باب القضايا واحوالها الجزئية في اثناء مباحث التناقض الصناعات
الخمس **قوله** للشيء وجود في الاعيان مراتب الوجود اربع ولها دلالات ثلث دلالة الكتابة
على العبارة ودلالتها على المعنى الذهني ونحث مدلولات ثلث دلالته على الامر الخارجي منها ثلث دوال
وهي الكتابة والعبارة والمعنى الذهني وثلث مدلولات وهي العبارة والمعنى الذهني والامر
الخارجي وواحد دال غير مدلول وهو الكتابة ومدلول غير دال وهو الامر الخارجي والباقيان دالان
مدلولان وفي الدلالات دلالتان وضعيتان وهما دلالة الكتابة على العبارة ودلالتها على المعنى
الذهني اما في دلالة الكتابة فالدال وضعي والمدلول ايضا وضعي واما في دلالة العبارة فالدال وضعي
فقط فلا جرم يختلفان بحسب اختلاف الاوضاع ودلالة طبيعية وهي دلالة المعنى الذهني على الامر الخارجي
فان الدال والمدلول فيها بالطبع فلا اختلاف لها بالوضع ومن اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية لكنها
لكثرة تداولها صارت راسخة حتى ان تعقل المعاني فلا تنفك عن تخيل الالفاظ بل يكاد الانسان
في فكره يناجي في ذهنه بالفاظ متخيلة فلهذا يختلف احوال المعاني بحسب اختلاف احوال الالفاظ واليه اشار
بقوله الا ان الدلالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية **قوله** الجهل البسيط يقابل العلم الجهل
يقول بالاشتراك على الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فالتقابل بينه وبين العلم
تقابل العدم والملكة فيكون انقسامه بحسب انقسام العلم لان تمايز الاعدام تابع لتمايز ملكاتها و
على الجهل المركب وهو ان يحصل مع عدم العلم اعتقاد مضاد للعلم ومعه يستحيل طلب العلم لاعتقاده

انه عالم بخلاف المعنى الاول فانه شرط لطلب العلم وهو المراد ههنا وانما لم يات بحرف العناد
بين التصور والتصديق كما هو المشهور من ان العلم اما تصور واما تصديق تنبيها على عدم العناد
بينهما فان التصديق مشروط او مستلزم له ولا عناد بين الشرط والمشروط واللازم والملزوم
نعم بين حصول الحكم وهو التصديق في التصورات وعدم حصوله الذي هو ساذجية التصور معاندة
وهذا وهم لان المعاندة بين التصور والتصديق بحسب الصدق والملازمة بين الشرط والمشروط
والجزء والكل انما هي في الوجود فلا تنافي بينهما فان الزوج ملزوم الفرد ومشروط به مع تعانده في
الصدق وكانه توهم ان مراد الشيخ قسمة العلم الى التصور الساذج والى التصور مع التصديق
لا قسمته اليهما وليس كذلك مراده قطعا فانه صرح بقسمة الجهل الى عدم التصور والى عدم التصديق
اما اولا فحيث قال كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه وهو عدم التصور
وقد يجهل من جهة التصديق وهو عدم التصديق واما ثانيا فلانه مثل الجهل من جهة التصديق
بكون السطح مربعا وهو نفس الحكم فيكون الجهل من جهة التصديق ان لا يكون التصديق حاصلا
واما ثالثا فحيث قال فالسلوك الطلبي يتوجه الى التصور المستحصل او الى التصديق المستحصل والتصور
المستحصل والتصديق المستحصل هما التصور والتصديق الغير الحاصلين فلم يعتبر الجهل في هذه المواضع
الا بازاء التصور او بازاء التصديق لا بازاء التصور الساذج او التصور مع التصديق فلو
كان المراد انقسام العلم الى التصور الساذج والتصور مع التصديق لكان انقسام
الجهل الى عدم التصور الساذج والى عدم التصور مع التصديق واللازم منه ليس ان السلوك
الطلبي يتوجه الى التصور المستحصل والى التصديق المستحصل وانما اللازم ان السلوك الطلبي يتوجه الى
استحصال التصور الساذج او التصور مع التصديق وحينئذ الكلام بالكلية لما انقسم
الجهل الى عدم التصور والى عدم التصديق كان العلم منقسما اليهما اولا وبالذات لما مر ان انقسام
الاعدام بحسب انقسام الملكات بل المراد تمهيد مقدمة يعلم منها قسمة العلم الى التصور والتصديق
حتى يعلم انقسام الجهل الى مقابليهما وهي ان تصور تارة يكون ساذجا واخرى مع الحكم بنفي
او اثبات فاذا حصل الحكم بشيء على اخر فلا شك ان هناك كيفية ادراكية مغايرة للتصور الذي
امكن ان لا يكون معها فيكون من العلم تصديق كما ان منه تصورا كانه قال اول الشيء يحال التصور

الذي هو اسبق الادراكات على وجود التصديق ثم قسمة العلم مفرعة على ذلك وانما قال
فلا يخش العشل بين في التصور الساذج لان صحة التمثيل لا تتوقف على ذلك لان الساذجية التصور
انما هي بالقياس الى حكم حكم لا بالقياس الى جميع الاحكام فانا اذا تصورنا حقيقة الانسان
ولم نحكم عليها بالكاتب كان تصورا ساذجا عن هذا الحكم وان كان قد سبق منا حكم عليها بانه موجود
لكن التمثيل بما يكون مجردا عن جميع الاحكام اظهر فيكون احسن قوله لما كانت الاعداد انما تتألف
من الواحد النسبة العددية هي النسبة الواقعة بين عددين سواء يعد احدهما عدد او لا يعد بها الا الواحد
والمقداران اما متشاركان ان قدرهما مقدار واحد واما متباينان ان لم يقدرهما والعد في
الاعداد والتقدير في المقادير هو الانطباق بمرة او بمرات والمقداران كان نسبة المقدار
الآخر نسبة عدد الى عدد آخر يكونان متشاركين لان كل عددين يعدهما شيء واقله الواحد فاذا كان
نسبة المقدارين كنسبة العددين فلا بد ان يكون هناك مقدار واحد كالواحد بالقياس الى العدد
يعدهما فيكونان متشاركين وكانه تقدم قوله لما كانت الاعداد انما تتألف من الواحد الى قوله
هي النسبة العددية لاجل هذا البيان وان لم تكن نسبة المقدارين نسبة عددين يكونان متباينين
وكل ذلك مبرهن عليه في المقالة العاشرة من الاصول وانما قال بحيث لا يعد المتبينين احدهما
مع ان المتعارف في المقدر لان تقدير المقادير انما يكون اذا اعتبر عروض الكم المنفصل لها فيعبر
المقدار بذلك الاعتبار عددا يعني المقدر والخط المساوي لضلع المربع يحيط المربع يعني انه ومثله
محيطان به والمربع يكون من ضرب الخط في نفسه وهو توهم الخط قائما على نفسه ومتحركا عليه حتى
يرتسم المربع وباقي الفصل ظاهر قوله سمي بقوله ونحوها ما عدا التصور التام والتصديق هذا
يدل على ان العلوم هي التصورات التامة والتصديقات اليقينية وفيه نظر لان المراد بها
كان المعنى الاعم تناولت نحوها ولو كان المعنى الاخص لم يتناول التصورات التامة والقول
الشارح منه حد ومنه رسم ونحوه من الامثلة كقولنا الطعم موجود نسبة الى حاسة الذوق نسبة اللون
الى البصر وغيرها كتبديل اللفظ الخفي بالواضح والحد في اللغة المنع وكل طرف حد لانه يمنع من دخول
الخارج وخروج الداخل فسمي الضابط لانه مركب من الذاتيات وهي المانعة عن دخول الخارج
وخروج الداخل فان العرضيات انما تعرض بعد تقوم الماهية بالذاتيات فلا تأثير لها في المنع وايضا

[المقادير]

[ويقال الكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا المحيطان به]

الذاتيات دال على الذات المانعة عن الدخول والخروج بخلاف الرسم فانه مركب من العرضيات
الدال على الآثار فهي لا تكون الا رسما ولا شك ان المطالب المجهولة لا تحصل بمجرد حصول
المبادي بل لا بد معها من ملاحظة ترتيب وهيئة فانه قد يعلم ان البكر لا يحبل وان هذا
مثلا بكر وبطنه عظيمة البطن حبلى وهذا الظن انما يقع لعدم تفطن اندراج الترتيب
الاصغر وهو هند تحت حكم الكبرى فانه لو تفطن الاندراج والترتيب لما وقع الغلط
وفي تقديم الكبرى في العبارة تنبيه على ان الترتيب غير ملحوظ ولما كان نظر المنطقي يتعلق
بتحصيل المجهولات ولم يمكن ذلك الا بحصول المبادي مع الترتيب لا جرم تعلق نظر المنطقي بالامور
المناسبة لمطلوب مطلوب تصوري او تصديقي وبكيفية تأديتها الى المطلوب فقد صرح
الشيخ في هذا الفصل ان الفكر بحرفيته محتاج الى المنطق اما احتياج الحركة الاولى اليه فحيث
ذكر في عبارة اجمالية ان المنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وحيث ذكر في عبارة
تفصيلية ان قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة واما احتياج الحركة الثانية
فحيث قال فيما يتلو كلامه الاول الاجمالي وفي كيفية تأديتها بالمطالب الى المطلوب وفيما يتلو
الثاني وكيفية تأليفه حدا كان او غيره وكيفية تأليف الحجة قياسا كان او غيره وذلك يؤكد ما قلناه
من ان المراد بالفكر ههنا مجموع الحركتين قوله دلالة المطابقة وضعية دلالة المطابقة
بمجرد الوضع ودلالة التضمن والالتزام يشارك فيه العقل والوضع اما انهما بسبب الوضع فلان
اللفظ لو لم يكن موضوعا بازاء الكل او الملزوم لم يكن دالا على الجزء من حيث انه جزء ولا على
اللازم من حيث انه لازم واما انهما بحسب العقل فلان الكل والملزوم اذا كان مفهوما من
اللفظ يحكم العقل بانتقاله الى الجزء واللازم الذهني فيكونان مفهومين من اللفظ اولان العقل ينتقل
من المدلول المطابقي الى المدلول التضمني او الالتزامي ويشترط في تحقق الدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية
ان لا يكون اللفظ مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه فانه لو كان كذلك لم يكن دلالته
على الجزء واللازم الا بالمطابقة لان المطابقة اقوى من التضمن والالتزام واللفظ اذا دل
باقوى الدلالتين لا يدل باضعفهما بل دلالة التضمن والالتزام بحسب انتقال العقل من المعنى الى الجزء

[التزامية]

او اللازم وهو المراد من احدهما الى الاخر ويمكن ان يكون هذا اشارة الى دلالة على ادعاء
من ان دلالة اللفظ المشترك على الجزء واللازم ليست تضمنا والتزاما لان التضمن والالتزام انما هما
تشاركين العقل وتلك الدلالة بمجرد الوضع وفيه نظر من وجهين اما اولا فلان الاسم المشترك اذا اطلق
واريد به الكل او الملزوم فلا شك انه يفهم الجزء واللازم فلا مانع ان يكون فهمهما بطريق المطابقة
او بطريق التضمن او الالتزام والاول منافٍ لما سبق من ان دلالة اللفظ بالمطابقة انما تتحقق اذا
اريد المعنى منه واما ثانيا فيبطل هذا الكلام بانه لو كان دلالة التضمن والالتزام بحسب الانتقال
العقلي يلزم ان يكون مدلول التضمن والالتزام متاخرا في التعقل وليس كذلك اما في التضمن فقطعا
لان تعقل الجزء اقدم من تعقل الكل بالضرورة واما في الالتزام ففي الاعدام فيتقدم تعقل الملكات
على تعقلها **قوله** وهذا البينة يقدح في المطابقة اي اختلاف الاسامي في اللوازم البينة
لو كان موجبا لبطلان الالتزام لوجب ان يكون اختلافهم في الوضع بان يضعه واحد بجهة اخرى وبان
يضعه لمعنى وآخر لمعنى اخر موجبا لبطلان المطابقة فان **قيل** لا اختلاف عند العلم بالوضع فنقول
لا اختلاف ايضا عند اشتراكهما في اللزوم البين والحق ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه
من الحدود التامة لا يجوز ان يعتبر على ما سياتي وانما قال وما يجري مجراه من الحدود التامة وان
كانت مقولة في جواب ما هو لان الحد من حيث انه حد ليس بمقول في جواب ما هو بل المغايرة بين المعرِّف
والمعرَّف ثم انه مقول في جواب ما هو باعتبار انه نفس ماهية المحدود واما قوله ولولا اعتباره
لم يستعمل الحدود الناقصة والرسوم فليس بشيء اذ الالتزام ليس يستعمل فيهما فان المراد بالحد
الناقص لم يرد به ماهية المحدود ولا بالرسم ماهية المرسوم والا لكانا حدين تامين بل لم يرد
بهما الا مفهومهما المطابقي وهو ظ **قوله** وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية
اي لما كانت دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة وضعية كانت موقوفة على ارادة المتلفظ فلكون
المعنى ارادة جارية على الوضع اذ الغرض من الوضع تادية ما في الضمير وذلك يتوقف على
ارادة اللافظ فما لم يرد المعنى من اللفظ لم يكن له دلالة عليه وهذا فان الدلالة هي فهم المعنى
من اللفظ للعلم بوضعه ولا خفاء في ان من علم وضع لفظ لمعنى فكلما تخيل ذلك اللفظ تعقل معناه

بالنسبة سواء كان مرادا او لا فكانه لم يفرق بين استعمال اللفظ ودلالته فان الاستعمال
هو اطلاق اللفظ وارادة المعنى واما دلالته فلا يتعلق لها بالارادة اصلا واذا ثبت ان
دلالة المطابقة متعلقة بالارادة فصار الرسم المحدث مرجعه الى اللفظ الذي لا يراد بجزئه
دلالة على جزء معناه واذا لم يكن جزء المعنى مرادا من جزء اللفظ فان لم يرد به معنى اخر لم يكن له دلالة
اصلا وان اريد به معنى اخر لم يكن دالا على ذلك المعنى من حيث انه جزء بل على انه لفظ مستعمل
في نفسه لم يحل جزء افظهر ان جزء اللفظ اذا لم يرد به جزء المعنى لم يكن له دالا على شيء من المعاني
فيندرج الرسمان الى معنى واحد لكن هذا انما يتم لو كان الرسم القديم مقيدا بالحيثية المذكورة
كان الحد المذكور في الكتاب الشفاء الا ان يقال الحيثية مرادة على ما صرح به الشفاء فتوقيف الحكم
قوله فانهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضمائر كقولك امشي فعلا لو اراد ان النحاة يسمون
المجموع من لفظ امشي والضمير المستتر فيه فعلا على ما هو الظاهر من كلامه فذلك ليس كذلك فان
الضمير عندهم فاعل وامشي فعل ومجموع الفعل والفاعل لا يكون فعلا وان اراد انهم يسمون لفظ
امشي فعلا وهو عند المنطقيين اداة كلمة فلا عموم ولا خصوص والجواب ان المراد بمجرد لفظ امشي وهو
مركب عند المنطقيين لدلالة الجزء على معنى زائد على معنى الفعل فان **قلت** قول الشيخ او فعل
وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة مشعر بان كل ما يسميه النحوية فعلا فهو عند المنطقيين كلمة وذلك
ينافي العموم والخصوص فنقول **قلت** انه جعل المراد الذي يلتئم منه المركبات كلمة لا كل فعل وتلك الافعال
مركبات وهذا الفعل الذي اورده الشيخ ناقص لا يتناول جميع الذاتيات اما اولا فلخلوه
عن الفصل الذي يميزه عن الحرف واما ثانيا فلتناوله بعض الاسماء كالمصادر والاسماء المتصلة
بالافعال فانها دالة على معان موجودة في زمان معين من الازمنة الثلثة اللهم الا بالالتزام
فانه يعلم من سياق الكلام ان تمام الدلالة مراد في الحد لذكره بعد تقسيم اللفظ التام الدلالة
الى الاسم والفعل والمراد بالزمان المعين الزمان الذي يعينه باعتبار حصول المعنى فيه فاذا
حصل المعنى في زمان يعين ذلك الزمان لا بحسب الامر في نفسه بل بالنسبة الى المخاطب فان تعلق
المعنى بالفاعل في زمان معين لا يراد صيغة مخصوصة والصيغة المخصوصة معينة للزمان بالنسبة
الى المخاطب فيكون تعلق المعنى معينا للزمان بالنسبة اليه فاندفع النقض الاول لارادة
استقلال الدلالة والثاني لانه لما كان تعلق ذلك المعنى بالفاعل بين الزمان

اذ ان الاول ليست بحسب الكلام ... (marginal note)

بالنسبة الى المخاطب كانت الصيغة دالة على الزمان المعين والمصادر والاسماء المتصلة لا تدل
على الزمان المعين مع هو المراد بقوله في حد الاسم بعينه التعلق اى بعين ذلك الزمان تعلق
المعنى بالفاعل بالقياس الى المخاطب كونه في دفع النقض اذ الزمان انما يتعين بالنسبة اليه اذا دل
اللفظ عليه على ان هذه التعسفات غير محتاج اليها لما مر ان الحيثية في مثل هذه التعريفات
مرادة ومعنى الكلام ان الفعل ما دل على معنى موجود لشئ في زمان معين من حيث انه موجود لشئ في
الزمان المعين فقد لا انه على الامور الثلثة معتبرة في هذا التعريف فلا نقض ولما كانت الاداة لا
تدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة على تمام مدلولها به وهو القرينة فالقرينة ليس كل ما
ينضم الى الاداة من الاسم والفعل بل ما يظهر معناه منه لكن مثلا فان قرينته مثل البصرة لان من
للابتداء ومعنى الابتداء لا يظهر ولا يحصل الا في المبتدا فاذا قلت من البصرة تمت دلالته على
الابتداء اما لو قلت سرت من لم يحصل معناه وهكذا لا وفي لما كانا موضوعين للسلب والظرف
لا يظهر معناهما الا في المسلوب والظرف فاذا قيل في الدار ولا انسان تمت دلالتهما على
معنيهما ولو قلت زيد في او لا لم يحصل لهما معنى هذا الكلام الشيخ حيث قال فان القائل زيد لا
او زيد في لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار او لا انسان وقوله في مثله
يتعلق بلا يكون او يدل اى القائل زيد لا لم يكن في مثل هذا التركيب قد دل او في مثل قوله هذا
على كمال مدلول لا فان زيدا ليس بقرينة لانه لو قال لا انسان فقد دل على مدلوله على انه لو صدق
قوله في مثله كان الكلام مستقيما ظ الدلالة على المراد ويمكن ان يقال في بمعنى الباء اى القائل
زيد لا لا يدل بمثل هذا التركيب على كمال معناه وح يصير معنى الكلام اوضح والشارح لما حاول محاذاة
تركيبه لتركيب الشيخ زاد في مثلها في موضعين وكانه توهم ان في مثله يتعلق بكمال ما يدل عليه حتى
علق في مثلها بالموضعين وهو زايد لا يرجع الى طائل اذ يكفي ان يقال الاداة اذا اقترنت
بغيرها وغاية توجيهه ان يقال قوله في مثلها اولا يتعلق بيدل المذكور اولا حتى يكون بتقدير
الكلام والاداة المقارنة للقرينة تدل في مثل تلك المقارنة على مدلولها واما قوله مثلها ثانيا
فيمكن ان يتعلق بيدل المذكور اولا حتى يكون الكلام والفاسد اياها وان اقترنت بغيرها
لا يكون يدل في مثل تلك المقارنة على كمال مدلولها ويمكن ان يتعلق بيدل المذكور ثانيا
حتى يكون التقدير ان الفاسد اياها وان اقترنت بغيرها لا يدل على ما يدل عليه في مثل

مقارنتها بالقرينة لكن لفظ المثل في مثل هذه التوجيهات كلها زايد حشو بخلاف لفظ المثل
في عبارة الشيخ وانما قيد المدلول بالكمال لانه اذا قيل زيد لا او في يفهم من لا السلب ومن
في الظرفية الا انهما ليسا كمال مدلولهما فان لا ليس موضوعا لمطلق السلب بل لسلب شئ
كالانسان وفي ليس موضوعا لمجرد الظرفية بل لظرفية شئ كالدار فما لم ينضم معهما القرينة لم يفد
كمال مدلولهما وان افاد بعض مدلولهما قوله الجزئي الذي رسمه هو المحقق كما ان الكلي
مقول بالاشتراك على معنيين يسمى الاول منهما حقيقيا والثاني اضافيا كذلك الكلي لانه مقابل له
مقول ايضا على معنيين احدهما ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة وثانيهما الاعم الذي
يكون تحت اخص وهو المشترك بين كثيرين بالفعل فالمعنى الاول كلي حقيقي والثاني كلي اضافي
ومناط الكلية الحقيقية صلاحية المفهوم للشركة من حيث انه متصور وليس بمعتبر فيها الشركة بالفعل
بل لو امتنع الشركة فيه بسبب امر خارج عن المفهوم لم يقدح في كليته واليه اشار بقوله فان امتنع
اى وقوع الشركة امتنع لسبب خارج فان قلت لم قدم تعريف الجزئي مع ان الكلي مقصود
بالذات في نظر المنطقي قلت فيه فائدتان احدهما ان من الناس من اعتبر في الكلي ان يكون
مشتركا بين كثيرين بالفعل اما في الخارج او في العقل وهو فاسد وذلك الترتيب في الكتاب منبهة
على فساده فانه ليس يكفي في كون الشئ جزئيا ان لا يكون مشتركا بين كثيرين بل لا بد مع ذلك
من ان يكون نفس تصوره مانعا عن وقوع الشركة والكلي مقابل للجزئي فهو ما لا يكون نفس تصوره مانعا
عن وقوع الشركة سواء كان مشتركا بالفعل او لا يكون والا لزم الواسطة بينهما ولهذا علل رسم
الكلي برسم الجزئي والاخرى ان مفهوم الجزئي ملكة ومفهوم الكلي عدم والملكة مقدمة في العقل على
العدم ولما ثبت هذا الترتيب بحسب العقل وجب ان يكون كذلك في اللفظ ثم انه قسم الكلي
الى ثلثة اقسام وبيانه ان الكلي لما كان هو الذي نفس تصوره لا يكون مانعا عن وقوع الشركة
فلا يخلو اما ان يمتنع الشركة فيه لسبب امر خارج او لا يمتنع والى الاول اشار بقوله وبعضه ليس يقع مشتركا فيه
لا بالفعل ولا بالقوة ثم الامكان وقوم الثاني اما ان يكون الشركة فيه بالفعل والى الاشارة بقوله وبعضه يكون
شركا فيه بالفعل او بالقوة والى اشار بقوله وبعضه مشتركا فيه بالقوة والامكان وقوم
قسمه الى ستة اقسام وهو ظ وهذا ذكره الشيخ كفاية اى الاقسام الستة

يمكن ان يعلم من قول الشيخ لان كل قسم من الثلث يتناول قسمين من الاقسام الستة فالكلي الذي
يمتنع وقوع الشركة فيه يشمل ما يوجد فيه فرد مع امتناع مثل كالاله وما لا يوجد منه فرد اصلا كشريك
والذي يمكن وقوع الشركة فيه ولكن لا يكون واقعا بالفعل يتناول ما يوجد منه فرد مع امكان
مثل كالشمس عند من يجوز وجود مثلها وما لا يوجد منه فرد كالكرة المذكورة والذي يوجد فيه
الشركة بالفعل يشمل ما يكون افراده متناهية كالكواكب السبعة وما يكون افراده غير متناهية
كالانسان **قوله** كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي هو الهذية فظاهر انها لا يصدق على غيرها
من الاشيا يصدق عليها واما مثل قولنا هذا زيد فلا معنى له الا ان هذا مسمى بزيد او مدلول
هذا اللفظ او ذات متشخصة او غير ذلك من المفهومات الكلية ولو اعتبرنا زيدا الجزئي الحقيقي لم يكن هناك
حمل الا في اللفظ وذلك ظاهر لمن تامل واعلم انما قيد الكلي بالحقيقي اذ ليس يجب ان يكون المحمول كليا
اضافيا والكلي له اعتباران اعتبار بالقياس الى تحته وبهذا الاعتبار يكون محمولا عليه
بالطبع لان طبيعته اي مفهومه يقتضي الحمل اذ لا معنى للاشتراك بين كثيرين الا صدقه عليها واعتبار
بالقياس الى فوقه وبهذا الاعتبار لو صار محمولا عليه لم يكن محمولا الا بالوضع واراد الشيخ
بالمحمولات هنا ما هي بالطبع اي الكليات المنقسمة الى ما تحت لان القسمة الى الذاتية والعرضية
انما هي بالقياس الى الجزئيات فالكلي بالقياس اليها اما مقوم لها او غير مقوم فهما الاول الذاتي
والثاني العرضي والذاتي اما مايتها لنفس الذات وهو ذاتي لانتسابه الى الذات او اما نفس الماهية
وهو ذاتي بالقياس الى الجزئيات المتفقة بالحقيقة وتعريف الذاتي بما يخرج عن عرضها لانه ان عرفنا
بما ليس بعرضي كان نفس الماهية ذاتيا وورد عليه سوال الجمهور ولو عرفناه بجزء الماهية ورد عليه نفس
الماهية لانه اولى بالذاتية من الجزء لان الجزء لا يجوز ان يكون ذاتيا لا امتناع ان يكون محمولا
وفيه نظر لان سوال الجمهور مندفع اذ المراد بالذاتي والمقوم هنا ليس هو المفهوم اللغوي
بل المفهوم الاصطلاحي اعني ما ليس بعرضي وهو صادق على نفس الماهية سلمناه لكن نفس الماهية
ليست ذاتية لها بل للجزئيات كما صرح به الشارح فلا يلزم انتساب الشي الى نفسه لا يقال اذا جعل
نفس الماهية ذاتية للجزئيات فان اريد بالجزئي الماهية مع التشخص لا يكون نفس الماهية

بل جزءه وان اريد الماهية فقط عاد السوال لانا نقول اعتبار التشخص مع الماهية لا يجب ان يكون
بالجزئية بل يجوز ان يكون بالعروض فيجوز ان يكون نفس الماهية ذاتية للماهية من حيث انها
معروضة للتشخص والاولى ان يقال المراد بتعريف الذاتي ان تعريف الذاتي من العرضي
عسر فان هناك محمولات كل منها صادق على الشي بهو هو فيكون بعضها ذاتيا وبعضها عرضيا
على مسافة بعيدة من العقل ولذلك عقب ذلك بذكر خواص يتميز بها الذاتي وهي ثلث
التقدم في التصور على ما له الذاتي والاستغناء في الجعل فان الجاعل للسواد هو الجاعل للون وجعله
جعله **قوله** اولا واجب الحذف لانه يفيد التقدم والتغاير في الجعل والامتناع عن السلب وجودا
وتوهما ومنع الخاصات انما يوجد للذاتي اذا خطر بالبال مع ما له الذاتي لا بمعنى انها لا
يكون ثابتة للذاتي الا عند الاخطار بالبال فربما لا يكون الماهية وذاتياتها معلومة وتلك
الخاصات ثابتة لها فضلا عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت
مخطرة بالبال وعلة الماهية الماهية وهو كالفصل بحسب العقل والمادة والصورة بحسب
الخارج وهنا كلام سنسمعه فيما بعد وعلة الوجود ما به الماهية موجودة كالفاعل والغاية فان قلت
الوجود من الامور الاعتبارية فكيف يكون له تلك الاسباب **فنقول** نعم الوجود لا يحقق له
في الخارج الا انه يحقق الماهية في الخارج وليس الكلام في تحقق الحقيقي بل في تحقق الماهية في الخارج ولا
بد من اسباب والذاتي عند الجمهور يقال لجزء الماهية بالمجاز اما انه ليس جزءا بالحقيقة فلان الجزء
من حيث انه جزء متقدم على الماهية في الوجود فيكون وجوده مغايرا لوجود الماهية فلا يكون محمولا
عليها اذ الحمل يستدعي الاتحاد في الوجود فلا يكون ذاتيا لانه من اقسام المحمول واما وجه التجوز
فلان اللفظ الدال على جزء الفاظ الحد فسمي الذاتي تسمية المدلول باسم الدال اولا لانه معروض الجزء
باعتبار اخر كما سيرد عليك وقد اضطر الى اطلاق اسم الجزء عليه لان الحيوان مثلا لا يمكن
ان يقال انه نفس ماهية الانسان ولا خارج عنها فالقول بانه جزء انما هو بالاضطرار وانما
قال ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية ويفتقر في تصور المثلث
الى ان يمتنع عن سلب الشكلية وما قال الى ان يقطع بالايجاب مع ان القطع بالايجاب يستلزم
امتناع السلب لان امتناع السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال اذ هو شرط فان الشيخ

ولا يخفى ان الشارح ان كان [illegible]
بالفرق والفرق بين اللفظ الدال [illegible]
عليه من [illegible] اسم الجزء [illegible]
عليه بالمجاز [illegible]
[illegible]

فى الشفا قال يجب ان يكون المقومات معقولة مع تصور المهية بحيث لم يمكن السلب عنها
وليس يكفى فى امتناع السلب ان يكون المقومات معقولة بل لا بد مع ذلك من ان يكون مخطرة
بالبال ولا اقول من الواجب خطورها بالبال بالفعل فكثير من المعقولات لا يكون مخطرة بالبال
بل المراد انها لو كانت مخطرة بالبال و المهية ايضا مخطرة بالبال امتنع سلبها عنها فقد بان ان
اخطار الذاتى بالبال شرط فى ظهور منع الخاصية ولا شك ان هذا المعنى اى انه لو اخطر الذاتى
بالبال امتنع السلب لازم لتصور المهية سواء اخطر الذاتى بالبال اولا واما القطع بالايجاب
فانه لا يستلزم الاخطار بالبال الا اذا كان بالفعل فربما يتصور المهية ولا يخطر الذاتى بالبال
وح لا يثبت القطع بالايجاب لها فلا يكون القطع بالايجاب لازما لتصور المهية هذا كلام
الامام و اعترض الش ان القطع بالايجاب بالفعل يستلزم الاخطار بالبال كما ان امتناع
السلب بالفعل يستلزمه و امتناع السلب بالقوة لا يستلزم الاخطار بالبال كما ان القطع بالايجاب
بالقوة لا يستلزمه فلو كان معنى امتناع السلب على تقدير اخطار الذاتى بالبال يمتنع السلب
كذلك معنى القطع بالايجاب فلا فرق بينهما لا يقال الفرق الذى ذكره الامام راجع الى المفهوم
اللغوى لامتناع السلب و قطع الايجاب بل الى المفهوم الاصطلاحى فان معنى امتناع السلب عند
عامة المنطقيين ان المهية اذا تصورت و تصورت اجزاؤها امتنع الحكم بسلبها عنها ولا
شك ان منع الخاصية يتوقف على تصور المهية و تصور الذاتى و امتيازه عنها و هذا معنى قوله
ظهور هذه الخاصية يتوقف على اخطار الذاتى بالبال و معنى وجوب الاثبات عندهم هو ان تصور
الجزء لا ينفك عن تصور المهية و هذا قد يحصل و ان لم يكن الذاتى مخطرا بالبال و لذلك قال اولا
الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب هذا وقد مر اشارة الى المفهوم اللغوى لانا نقول
الشيخ صرح فى الشفا بان امتناع السلب و وجوب الاثبات متلازمان فكيف يتوجه كلامه على
اصطلاح غيره على انا ان اعتبرنا تفسير المتاخرين فهم لم يعتبروا فى امتناع السلب الا تصور المهية
و الذاتى و تصورهما لا يستلزم الاخطار بالبال و لئن سلمنا فوجوب الاثبات يستلزم امتناع
السلب لانه لما لم ينفك تصور الجزء عن تصور المهية فتصور المهية يستلزم مجموع التصورين و
معا كما فان فى امتناع السلب فيكون تصور المهية مستلزما للتصديق السلبى وهم قد صرحوا بان

دور

وجوب الاثبات اخص من الامتناع بالسلب فلو استلزم امتناع السلب الاخطار بالبال
لاستلزمه وجوب الاثبات ايضا سلمنا ذلك لكن التقسيم ليس بتام لان تصور المهية يستلزم
وجوب الاثبات على ذلك التفسير ايضا كما يستلزم امتناع السلب **قوله** المركبات التى
لا توجد اجزاؤها متمايزة اعلم ان الانسان ربما يتصور شيئا و لا يلتفت الى صورته
الحاصلة فى ذهنه فلا يلاحظها و لا يميزها عن غيرها و ربما يلاحظها و يميزها عن غيرها و الاول العلم
الاجمالى و الثانى التفصيل ثم انه اذا قصد تصور شئ بعد حصول صورته فى الذهن يلاحظها
و يميزها عن غيرها و هذا معلوم بالوجدان بخلاف ما اذا لم يقصد تصوره و يحصل فى ذهنه اتفاقا
فربما لا يلاحظ و لا يفصل عن غيره و لا خفاء فى انه اذا قصد تصور المركب فالمقصود بالقصد الاول
هو تصور المركب و القصد الى تصور الاجزاء بواسطة ذلك فهى مقصودة بالقصد الثانى
كما يكون عليه فى الوجود اى كما ان الموجد اذا اراد ايجاد مركب فلا بد ان يوجد اجزاؤه لكن
المقصود اولا هو ذلك المركب لا الاجزاء كذلك الانسان اذا اراد تصور المركب فهو المقصود
دون الاجزاء و اذ قد عرفت هذا فنقول اذا ادرك مركبا فهو لانه مقصود بالقصد الاول
يكون ملاحظا مميزا عن غيره و اما اجزاؤه فلما لم يكن مقصودة فهى و ان وجب حضورها
فى الذهن الا انه ربما لا يلتفت اليها و لا يلاحظها لكن له ان يميز بينها و يلاحظ كل واحد منها
بقوة المميزة و ذلك يكون بقصد مستانف يتوجه اليها انفسها فالفرق فى تصور الاجزاء
بين ما يقصد المركب و بين ما يقصد الاجزاء و ان كان تصورها حاصلا بحسب القصدين و ربما
يمثل ذلك بانا اذا اسئلنا عن مسئلة نعلمها فهى قبل الشروع فى جوابها حاصلة فى الذهن غير
ملتفت اليها و اذا شرعنا فى الجواب فصلنا ما فيها من المعلومات واحدا واحدا فلا شك انها
تمثل مفصلة و انما قيد المركبات بالتى لا توجد اجزاؤها متمايزة لان الكلام فى الذاتيات و هى
لا يكون الا كذلك و بعض الناظرين فى هذا الكلام و بعد الامام ظنه مشتملا على تناقض و حصول
صورة المعلوم فى العالم و الذاتيات متخالفة بالمهية و اذا علم المهية المركبة فاما ان يحصل من كل
من ذاتياتها صورة اولا فان لم يحصل كان شئ من الذاتيات غير معلوم و ان حصل من كل
منها صورة فاما ان يكون الحاصل صورة واحدة مطابقة لكل من الذاتيات او يحصل

كما اذا قصد رؤية شئ فاذا ابصره
حدق اليه و ميزه عن غيره و اذا ابصر
شيئا اتفاقا فربما لا
يلاحظه ١٢

لان العلم

يجب كل في ان صورة على حدة والاول باطل لان صورة المعلوم مساوية له في الماهية فلو كانت
الصورة الواحدة مطابقة لكل واحد من الذاتات لكان لشيء واحد ماهيات مختلفة والثاني يقتضي
انه لا بد ان يكون في العقل صور مختلفة بازاء كل واحد من الذاتات صورة واحدة منها ولا معنى
للعلم التفصيلي الا ذلك فظهر ان احد الامرين لازم اما عدم العلم بالذاتي عند العلم بالماهية واما
العلم التفصيلي على تقدير عدمه وكل منهما ناقض صريح وجوابه انه يحصل في العقل صور مختلفة
الا انها غير ملحوظة وغير ملتفت اليها ولهذا نعبر عن العلم الاجمالي بالحالة البسيطة التي هي مبدأ
للتفاصيل فان العقل ما لم يلاحظها لم يحصل عنده صور مختلفة متعددة **قوله** لسبب من شانه
ان يكون معلوما تناول السبب الاتفاقي فانه وان كان مجهولا الا انه من شانه العلم به ولعل
المراد لسبب معلوم على ما ذكره في الذاتي وتعريف الشيخ اللازم ليس تعريفا على الاطلاق بل بالقياس
الى الذاتي لا يقال المعرف لا بد ان يكون مساويا للمعرف فالامتياز عن البعض غير كاف
لانا نقول شرط المساواة انما في التعريف التام واما غيره فلا على ما صرح به في كتاب الشفاء في صناعة
البرهان **قوله** واما ان يلحقه بالقياس الى شيء آخر خارج عنه لقائل ان يقول المحمول اللاحق
للموضوع بالقياس الى امر داخل فيه اي حال منه من هذا القبيل فكيف يكون قسيما له والجواب ان
المراد بالخارج ما لا يكون جزءا من الموضوع ولا قائما به فما لا يلحق بالقياس الى الخارج يكون لاحقا
اما بالقياس الى الجزء او بالقياس الى القائم به وقال الامام انما اورد مساواة زوايا المثلث
لقائمتين لان المحمولات الخارجية اما ان لا يحتاج لحوقها للموضوع الى اعتبار شيء من الخارج واما ان
يحتاج الى اعتباره والاول مثل كون الذات ابيض واسود وضاحكا فانه لا يحتاج لحوق هذه
الصفات الى اعتبار امر من خارج وفرضه والثاني مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين
فان هذه الصفة لا يلحق المثلث الا عند اعتبار امر خارج عنه وهو الزاويتان القائمتان ثم ان
هذه الصفات الاعتبارية غير متناهية فان زوايا المثلث مثل نصف الستة ونصف اربع قوائم و
ثلث ستة قوائم وهلم جرا الى ما لا نهاية له من المراتب ولما كان الشيخ ان بين ان من اللوازم ما لا
يكون ذاتية لا جرم اورد المثال من الصفات الاعتبارية التي هي غير متناهية حتى يمكنه بيان انها
ليست من المقومات فانها لو كانت مقومة لزم ان يكون للشيء مقومات غير متناهية فانه مح

مراد م

ثم

ثم منع الملازمة بانه انما يلزم عدم تناهي المقومات ان لو لم يكن اعتبارية ذهنية حتى تنقطع
الذهن بانقطاع الاعتبار ووقوف الذهن عند حد ما واجاب بان هذه الصفات لو كانت مقومة
للماهية الخارجية لزم حصولها في الذهن والخارج لكنها ليست خارجية فلا تكون مقومة قال الشارح اسمع ما
ذكره من ان الصنف الثاني وهو الذي يجب الاعتبار لا وجود له في الخارج ومن عدم مقابلة
الاول الى الاعتبار والغرض ان الصنف الاول موجود في الخارج وهو خطأ لانه ان اراد
به انه موجود بوجود مستقل فقد بان بطلانه والا لم يكن محمولا على الموضوع لاستدعائه الاتحاد
في الوجود وان اراد انه موجود بوجود الموضوع فجميع المحمولات شانها كذلك ثم حققه بان
المحمول له وجود مستقل في العقل فان كون الشيء محمولا امر عقلي واما في الخارج فليس له وجود مستقل
اذ ليس لنا في الخارج الا الناطق مثلا والابيض ليس في الخارج شيئا آخر غير موضوعه وغير
الناطق ولهذا قيل ان الحمل والوضع من المعقولات الثانية لاستدعائهما التغاير من وجه ووجودهما
الذي لا يتحقق الا في العقل فالحمل والوضع يتوقف على التغاير ووجودهما الذي لا يحصل الا
في العقل فيكونان من الامور الاعتبارية والمعقولات الثانية ثم تعرض لدفع منع الملازمة
بان مراد الشيخ من لزوم تركب المثلث من اجزاء غير متناهية انه يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية
بالقوة والامكان لا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهذه الملازمة بينة لانها لا تتوقف على
حد لا يمكن فرضها حتى احتذر العقل على فرضها واعتبارها لكن من البين ان تركب المثلث من امور
غير متناهية بالقوة لان اجزاء الموجود لا بد ان تكون موجودة بالفعل واما جواب المصنف فضعيف
لجواز تقوم الموجود الخارجي بالاجزاء الذهنية **قوله** واستثنا منع ان كان لزومها بغير
وسط كانت معلومة هذه اشارة الى صفة المساواة للمثلث وامثالها من سائر اللوازم
التي يلحق الموضوعات عند المقايسات وانما خص القسمة بها لان الاثبات بالبرهان ليس الا لها
الصفات الاضافية فارقة عن الماهيات واما الصفات الغير الاضافية فلم يثبت عدم خروجها و
لهذا اهمل اللازم الثاني بكون كل عدد مساويا لما اخر او متفاوتا له فان المساواة والمفاوتة ليسا
انما يعقلان بالقياس الى الغير او نقول هذه اشارة الى اللوازم الاضافية والمراد بامثالها اللوازم

متوهمان ز

مطلقا فان جميع اللوازم يشارك بعضه في اللزوم وقد قسمها الى لزومها لا بوسط حتى يكون
بينه لموضوعاتها والى لزومها بوسط وهذا يستلزم ان يكون القضية اما اولية او كسبية و
ليس كذلك لان باقي اليقينيات من الحدسيات والتجربيات وغيرهما خارج عنهما على انا نقول
لا نم انها لو لم يكن بوسط كانت بينة بالمعنى الاعم فضلا عن ان يكون بينة بالمعنى الاخص
وانما يكون كذلك لو لم يتوقف اللزوم على شيء اخر من الحدس والاحساس والتجربة وغيرها
وزعم الشارح ان اللازم بغير وسط لا بد ان يكون بينا بالمعنى الاخص لان اللزوم هو امتناع
الانفكاك ومتى امتنع انفكاك الشيء عن اخر كان ماهية الملزوم مستلزمة له واذا لم يكن اللزوم
بوسط كان الملزوم كافيا في تحقق اللازم فانما تحقق الملزوم تحقق اللازم سواء كان في
العقل او في الخارج فتعقله يستلزم تعقل اللازم ولعله انما فهم المعنى الاخص من قوله ان كان
لزومها بغير وسط كانت معلومة اي من العلم بالماهية وجوابه انه انتفاء الوسط في التصديق
لا يستلزم انتفاء الواسطة لجواز ان يكون لزومه في نفس الامر يتوقف على اشياء اخر وهو ظ
وكانه لم يفرق بين الوسط في التصديق والواسطة في الثبوت وقيل عليه لو استلزم تصور الملزوم
تصور لازمه الذي لا بوسط لاستلزم تصور الماهية تصور جميع لوازمها سواء كانت بوسط او لا
لان كل لازم فرض من لوازم الماهية لا يخ اما ان يكون بوسط او لا فان لم يكن بوسط يكون تصور
الماهية مستلزما لتصوره وان كان بوسط فان لم يكن لزومه للماهية بوسط فكذلك وان كان لزومه بوسط
عاد الكلام فيه ولا ينتهي بل ينتهي الى لازم بلا وسط ملزوم في تصور الماهية تصوره ومن تصوره تصور
لازمه ولازم لازمه وهلم جرا حتى يحصل جميع العلوم المكتسبة اي جميع اللوازم التي لتلك الماهية
بوسط وتقرير جوابه ان اللازم على ثلثة اقسام آ اللازم بوسط ب اللازم بلا وسط بحيث
يكون كونه للملزوم بالقياس الى الغير كما ان الاثنين نصف الاربعة فان نصف الاربعة انما
يلزم الاثنين بالقياس الى الاربعة واكثر اللوازم المستعملة في العلوم انما هو من القسم ج ما
يلزم لا بوسط ولا يكون كونه بالقياس الى الغير وهو في غاية القلة واليه اشار بقوله وقلما يكون
يكون في الوجود ثم اللازم ان كان لا بوسط ولا يكون كونه بالقياس الى الغير فتصور الملزوم

يستلزم

يستلزم تصوره وينتقل الذهن من تصوره الى لازمه ولازم لازمه لكن اندفاع الذهن من
لازم الى لازمه ولازم لازمه انما يستمر ما لم يطرأ عليه عائق عن الملزوم فربما يعرض ذهول عنه لانه
ممنو بالشواغل الدنية والالتفات الى الامور الدنيوية وح ينقطع الانتقال والاندفاع واما
اللازم الذي كونه بالقياس الى الغير فلا يلزم من مجرد تصور الملزوم تصوره بل يتوقف تصوره
على تصور الغير وكذلك اللازم بوسط فقد بان ان جميع اللوازم لا يجب ان يحصل عند تصور الملزوم بل
ما يلزم بلا وسط ويكون كونه بالقياس الى الغير انه لم يلزم من تصور الماهية تصوره يلزم النقض
لانه ذهب الى ان كل لازم بغير وسط فهو بين والا فحل الجواب بعينه لو كان كل لازم بغير وسط
بينا بالمعنى الاخص كان كل بين بالمعنى الاخص بينا بالمعنى الاعم فيه ان كل بين بالمعنى الاعم لازم
بغير وسط لكنه باطل اذ الاباطل العموم والخصوص لانا نقول في قوله الاندفاع لا يستمر اذا اعرض
الذهن عن ملاحظة الملزوم دلالة على انه بمجرد تصور الملزوم لم يكتف في تصور اللازم بل لا بد
مع ذلك من اخطاره بالبال فلا معنى لكون اللازم بينا انما اذا اخطر الملزوم بالبال تصور اللازم
واذا اخطر اللازم بالبال تصور لازمه لكن تصور اللازم لا يوجب اخطاره بالبال وح ينقطع
الاندفاع فاللازم الذي يلحق بالقياس الى الغير لا شك ان تصور الماهية يوجب تصوره وتصور
الغير ايضا لكن لا يلزم اخطارهما بالبال فلا يستمر الاندفاع واما حديث العموم فغير وارد لانهم
لم يغيروا بين معنى البين وفرق المتاخرين ليس بحجة عليهم ولئن سلمنا الفرق لكن احتمل العموم بحسب
المفهوم والمساواة في الصدق هذا في اللازم بغير وسط واما اللازم بوسط فانما يكون بينا عند
حضور الوسط فقط لان البين ما لا ينفك تعقله عن تعقل الماهية وانما لا ينفك تعقل اللازم بالوسط
عن تعقل الماهية اذا حضر الوسط واللازم بالوسط ملزوم للازم بغير الوسط لان اللازم بالوسط على
قسمين احدهما ما يدخل الوسط في لزومه وح يكون اللازم خارجا عن الوسط والا لكان داخلا في
الملزوم وهو ح لغرض جزوية واما قوله والمقوم لا يكون مطلوبا بالاكتساب فتصور الموضوع عليه فانما
يتم لو تصور الملزوم بكنه الحقيقة وهذا الاعتراض ليس بوارد على كلام الشيخ وثانيهما ما يخرج الوسط
عن لزومه سواء كان اللازم خارجا عن الوسط او لا يكون والقسم الاول يسمى ماخذا اولا والثاني
ماخذا ثانيا واما اولا فلان اخذ اللوازم بوسط في العلوم انما هو على الوجهين واما ثانيا

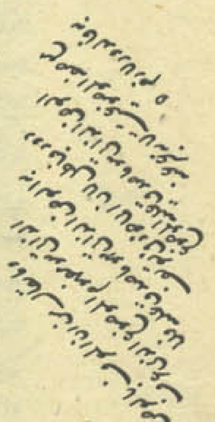
فلان الشيخ جعل كلا من القسمين ماخذا لاثبات لازم بلا وسط اما الى ماخذ الاول فلان
اللازم اذا كان خارجا عن الوسط فلزومه للوسط ان لم يكن بوسط فهو المطلوب وان كان
بوسط ثان عاد الكلام فيه فان كان لزوم اللازم الاول اياه بوسط ثالث ثم وثم
وعلى تقدير جوازه يلزم المطلوب من وجه اخر وهو ان كل ما فرضناه وسطا لا يكون وسطا
تاما لانه يكون بين اللازم الاول وبين الملزوم اوساط غير متناهية ومجموع تلك الاوساط لا يكون
انه وسطا اذ يصدق عليه انه ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فالوسط التام لا يكون
الا مجموع الاوساط وح لو كان بين اللازم الاول وبين مجموع الاوساط وسط اخر لم يكن مجموع
الاوساط مجموع الاوساط فهو بالنسبة الى مجموع الاوساط الذي هو بالحقيقة ما فرض وسطا او لا
لم يكن لازما بوسط وهذا معنى قوله فاذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط الى اذا لم يكن
كل ما فرض وسطا وسطا لم يكن بين اللازم الاول والوسط التام اعني الوسط الاول وسط
واما الى ماخذ الثاني فظ وحاصل الكلام ان الشيخ لما حاول ابطال قول من قال ان كل ما
يمتنع رفعه عن الماهية ذاتي بين ذلك بان اللازم اما بوسط او بغير وسط واما ما كان يلحق لازم
بغير وسط بالبناء او بالبرهان وكل لازم بغير وسط فهو ممتنع الرفع عن الماهية وينعكس الى بعض ما يمتنع
رفعها عن الماهية فهو لازم ولا شيء من اللازم بذاتي ينتج ان بعض ما يمتنع رفعه عن الماهية ليس بذاتي
وهو المطلوب والامام نسب هذا البيان الى التطويل وعدل عن اشتماله على فوايد منها قسمة اللوازم
الى الاولية المكتسبة على محاذاة ما في العلوم ومنها ايراد ماخذ البراهين والبرهان الذي اورده
على ذلك ليس كما ذكره لان القسمة ليست حاصرة فان الماهية التي لم يعرض من حيث هي هي لازمها
بل بتوسط غيرها الى اقسام ثلثة لان الوسايط اما ان تكون غير متناهية او متناهية والمتناهية
اما على طريق الدور او لا على طريقه وفيه نظر لان الامام قسم قسمة مستوفاة لانه قال الماهية اما ان
يقتضي من حيث هي شيئا من لوازمها او لا يقتضيه والقسمة الدائرة بين النفي والاثبات كيف
لا تكون حاصرة وانه القسم الثالث غير محتمل اذ على تقدير عدم اقتضاء الماهية شيئا من اللوازم
يكون كل لازم بوسط فيتسلسل او يدور لا محتمل غيرهما نعم السؤال انما يرد على الملازمة الثانية
اذ لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية شيئا من حيث هي شيئا من اللوازم ان لا يلزمها لازم

ينقسم

والمنع

والمنع وارد ايضا على الملازمة الاولى فان عدم الواسطة في الثبوت لا يستلزم عدم
الواسطة في التصديق **قوله** اشارة الى الذاتي بمعنى آخر الذاتي في كتاب البرهان
يطلق على ما يعم الذاتي والعرض الذاتي الذي يلحق الموضوع من ذاته وجوهره وهو يتناول ما
يلحقه لذاته وما يلحقه لامر مساو او اما داخل او خارج واما اللاحق لامر اعم داخل فهو ليس بعرض
ذاتي وان اخذه المتاخرون عرضا ذاتيا غلطا منهم انه يلحقه ايضا من ذاته وجوهره وبالجملة
لما كان العرض الذاتي ما يلحق الموضوع من جوهره ويلزمه منه ان يكون الموضوع ماخوذا في
حده كما سياتي في الفصل الاتي فالعرض الذاتي هو المحمول الذي يوخذ الموضوع في حده كما
عرف قدماء المنطقيين لكن المراد بالموضوع فيه اما موضوع المسئلة او موضوع العلم فان
كان المراد موضوع المسئلة لم يكن التعريف جامعا لان العرض في العلوم يحمل على موضوع
العلم ويحمل على انواعه وعلى اعراضه الذاتية وعلى انواعها كان يقض في علم الحساب على العدد
وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج ونقول اولا بانه العدد اما تام واما ناقص او زايد
لان اجزاءه المفروضة ان كانت مساوية له كالستة فهو التام وان كانت زايدة فهو الزايد كالاثني
عشر والا فان نقص كالاربعة وايضا العدد ان لم ينقسم بمتساويين فهو الفرد وان انقسم فالزوج
ولا يخ اما ان يقبل التنصيف الى الواحد فهو زوج الزوج كالثمانية او لا فان قبل التنصيف
اكثر من مرة فهو زوج الزوج والفرد وان لم يقبل التنصيف الا مرة واحدة فهو زوج الفرد
والماخوذ في تعريف الناقص وهو العدد ان حمل عليه يكون موضوعه وان حمل على الثلثة يكون
جنس موضوعه لان العدد جنس الثلثة وان حمل على الزوج يكون معروض موضوعه فان
العدد معروض الزوج وان حمل على زوج الزوج كان معروض جنس موضوعه فان العدد
معروض الزوج وهو جنس زوج الزوج فلو اريد بالموضوع في تعريف العرض الذاتي موضوع
المسئلة لم يتناول من هذه الاقسام الاربعة الا العرض المحمول على نفس موضوع العلم و
يخرج عنه الاقسام الثلث الباقية واما قوله والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها
فلا دخل له في هذا البيان من حيث النظر كما ذكرناه لكن يمكن ان يقال انه اراد ان يستدل
على وجود اعراض ذاتية خارجة عن الحد فقال المحمولات في العلوم لا بد ان يكون اعراضا

ذاته فلا بد اما ان يؤخذ في حدودها موضوعاتها او لا يؤخذ فان لم يؤخذ موضوعاتها في
حدودها كان هناك من الاعراض الذاتية ما لا يؤخذ موضوعه في حده فينتقض التعريف
وان اخذ موضوعاتها في حدودها فتلك المحمولات تكون اعراضا ذاتية لموضوعاتها لكنها
متمايزة وتمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فتكون تلك المسائل علوما متنشرة لا علما
واحدا الا ان البحث في كل مسئلة عن عرض لموضوعها ذاتي له وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن
اعراضه الذاتية فاذن رسمه يجب ارادة موضوع المسئلة ما يؤخذ في حد موضوعه او جنس
موضوعه او معروضه او معروض جنسه لكن يجب تقييد جنس الموضوع بما لا يخرج عن ذلك
العلم الى حيث عنه لان جنس الموضوع ربما يكون قريبا وربما يكون بعيدا واذا كان بعيدا فقد
يبحث عن اعراضه في علم اعلى فلا بد ان يقال او جنس موضوعه من حيث نبحث في العلم الذي
تلك المسئلة مسئلة او بشرط ان لا يكون اعم من موضوع ذلك العلم والا انتقض باعراض
ما هو اعم من موضوع ذلك العلم مثلا يبحث في علم الاكر عن الاعراض الذاتية للكرة مطلقا وفي
علم الكرة المتحركة عن اعراضها الذاتية فالاعراض الذاتية في علم الاكر يؤخذ في حدها الكرة
وهي جنس الكرة المتحركة فلو لم يقيد الاعراض الذاتية في علم الكرة المتحركة المأخوذة في حدها جنس
موضوع المسئلة بما لا يخرج عن العلم لدخلت فيه سائر الاعراض الذاتية المبحوث عنها في علم
الاكر فيختلط العلم الادنى بالعلم الاعلى مثال آخر الطبيب يبحث عن الصحة والمرض العارضين لبدن
الانسان فلو جعلنا ما اعتبر جنس الموضوع فيه من الاعراض الذاتية فالصحة والمرض اللذان
اعتبر فيهما الحيوان يكونان من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في علم الطب فيجب ان يكون البسيط
من علم الطب هذا ان اريد بالموضوع موضوع المسئلة وان اريد به موضوع العلم يكفي فيه ان يقال
ما يؤخذ في حد موضوع لانه متناول لجميع الاقسام وفيه نظر اما اولا فلان التعريف دوري
لان معرفة العلم موقوف على معرفة العرض الذاتي فتعريفه به دوري واما ثانيا فلانه غير جامع
لان من الاعراض الذاتية ما لا يلحق موضوع العلم فان للجميع اعراضا ذاتية وهو ليس بموضوع
علم بل موضوع كل مسئلة من كل علم له اعراض ذاتية وليس موضوع علم **قوله** وقد يمكن
ان يرسم انما قال رسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة لا يمكن ان يجتمع في حد لان



الجزء

التحديد لا يكون الا بالذاتيات المميزة والامور المختلفة يمتنع ان تشترك في الذاتيات المميزة
لكنها يمكن ان ترسم لجواز اشتراكها في اللوازم المميزة وفيه نظر لانه ان اراد بالتميز
بالقياس الى ما عدا تلك الامور المختلفة فلا نسلم انها لا تشترك في الذاتيات المميزة لها عما عداها فان
الاسم والفعل يشتركان في انهما يدلان على معنى في نفسه وهو مميز لهما عما عداهما وان اريد التميز
بالقياس الى ما عدا كل واحد منهما فكما انها لا تشترك في ذاتيات مميزة كذلك يستحيل اشتراكها
في لوازم مميزة لاستحالة ان يكون ما به الامتياز مشتركا واما رسمه بما يوجد في حد الموضوع او يوجد
في حد الموضوع فهو ليس برسم واحد وعلى تقدير انه واحد يجوز ان يذكر بحدين كذلك كما
يقال الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة او الكم المشتمل على الابعاد الثلاثة واعلم ان اخذ المعروض
في الحد احد قسمي اخذ الموضوع فيه اضطراري لان الموضوع خارج عن مهية العرض فذكره في
حده لا يكون الا بالزيادة كالصحة والمرض فانا نضطر في اخذ بدن الانسان في حدهما ولولا ذلك
لما عرف انهما عرضان ذاتيان لبدن الانسان ونقل الامام لفساد تعريف العرض الذاتي بما
يوجد في حد الموضوع وجهين آ ان ماهية الموضوع خارجة عن مهية العرض ووجوده مغاير لوجوده
فامتنع ان يؤخذ في حده والا لكان داخلا في مهيته ووجوده عين وجوده ب ان
العرض لا يتعلق بالموضوع من حيث مهيته وانما تعلقه به من حيث الوضعية والتحديد لسان المهية
لا لسان الوضعية التي هي لازمة من لوازمها فلا يجوز ان يشتمل على حد الموضوع قال ولاجل منع
الدهقن عدل في الكتاب عن هذه العبارة الى ما يلحق الموضوع لجوهره ثم ذكر الرسم الجامع بناء عليه
اي على ما ذكره الشيخ لا على ما ذكره المتقدمون فان الرسم الجامع بناء عليه هو ما ذكره الشيخ من انه
الذي يوجد في حد الموضوع او في حد جنس الموضوع وعبر عن الرسم الجامع بعبارتين آ ما يحمل على الشيء
لما هو هو اي يحمل على الشيء لذاته بمعنى ان ذات الشيء يقتضي حمل ذلك المحمول عليه ولا كان الاقتضاء
الذاتي اعم من ان يكون اقتضاء المعلول للعلة او العلة للمعلول اندرج في الحد الذاتي لان الشيء
يقتضيه اقتضاء المعلول للعلة والعرض الذاتي لان الشيء يقتضيه اقتضاء العلة للمعلول ب ما
يقتضيه الشيء بما هو هو ومعناه ما هو بعينه والشيخ ذكر في الحكمة المشرقية ان الاعراض الذاتية اما ان
يمكن تصورها من غير التفات الى الموضوع او لا يمكن فان لم يمكن فحدودها مشتملة على موضوعاتها

بالفعل لان مفهوماتها تكون مركبة من حقايقها ومن اعتبار الموضوع فالموضوع داخل في
مفهومه وان كان خارجا عن حقيقته بحسب الوجود والمنطقي في التحديد ليس الا المفهوم وان امكن فيها
اعتباران آخر من حيث المهية فلا تحد باعتبار الموضوعات لان ماهياتها لا تعلق لها بها وانما
تعلقها بها من حيث الوجود والحد لا يلتئم من مقومات الوجود من حيث هو ومنها الموضوعات
ولا شك ان الاعراض من حيث هو وهيات موجودة في الخارج فيكون حدودها بحسب اسمها مشتملة
على اعتبار الموضوع واليه اشار بقوله الخواص التي يعرفها بما يقتضي تخصيصها بموضوعاتها التي
هذا المحصل ما نقل من كلام الشيخ قال الشارح الامثلة التي ذكرها في الكتاب من الاعراض التي لا يمكن
تصورها من غير التفات الى الموضوع فلسنا يمكننا ان نعلمها الا باعتبار موضوعاتها اما ان
تعريفاتها حدود او رسوم فلسنا نقول انها ليست حدودا اذا قيست الى ماهياتها بل سواء لو اطلق
عليها الحد كان ذلك على سبيل التوسع اما بالقياس اليها من حيث هي وهيات فهي حدود وبالحقيقة سواء
لم يمكن تعريفها الا من حيث الوجود واما لو تركب مفهوماتها من حقايقها واعتبار الموضوع
فعلى هذا يكون مراد القوم مما يوجد الموضوع في حده حده بحسب الوجود لا بحسب المهية فيقال
للامام ان زعم امتناع اخذ الموضوع في حد العرض بحسب المهية او بحسب الوجود فان زعمت امتناع
اخذه في حده بحسب الوجود فنقد بان بطلانه وان زعمت امتناع اخذه في حده بحسب المهية فهو
لكن لا يلزم منه فساد تعريفهم العرض مما يوجد في حده الموضوع وانما يلزم الفساد لو كان مرادهم
به حده بحسب المهية وهو ممنوع هكذا ينبغي ان يقرر هذا الموضع واما الرسم الجامع الذي اورده فهو
لا يتناول من الذاتيات الا الجنس القريب والفصل ومن الاعراض الذاتية الا الاوليات
ويخرج المقومات البعيدة لان حمل العالي على النوع ليس لذاته بل بواسطة حمل السافل بل يخرج
الفصل القريب ايضا لما تقرر في محله ان حمل الفصل القريب على النوع بواسطة حمل الجنس
فان الانسان انما يكون ناطقا اذا كان حيوانا اولا وكذلك يخرج ساير الاعراض الذاتية
وهو ظ والعرض الذي يلحق الشيء لامر خارج ينقسم الى ثلثة اقسام لان ذلك الامر الخارج اما ان
يكون اعم او اخص او مساويا والشيخ لم يذكر الا قسمين وترك ما يلحقه بواسطة امر مساو وهو
من جملة الاعراض الذاتية المذكورة اي التي يوجد الموضوع في حدها بالشرط المذكور اي

بشرط العروض ولعل الشيخ انما حذفه لدخوله في العرض الذاتي بحيث حذف المذكور قوله
يكاد المنطقيون الظاهريون هولاء لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو توهموا ان
العكس حكموا بان كل مقول في جواب ما هو جنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل فالجنس جزء المهية
عندهم في الجنس فلزمهم ان لا يكون من الذاتي الا المقول في جواب ما هو فقالوا ان كل ذاتي
عندهم جزء المهية وكل جزء المهية جنس وكل جنس مقول في جواب ما هو فكل ذاتي مقول في جواب
ما هو ايضا كل مقول في جواب ما هو وكل جنس جزء المهية وكل جزء المهية ذاتي فكل مقول في
جواب ما هو ذاتي قوله وذلك بما نذكره انهم عنوا بالذاتيات اجزاء المهية فقط اشارة
الى بيان الطرد وقوله والجنس هو جزء المهية اشارة الى العكس ثم لما تنبه بعضهم بان فصول الانواع
ذاتية مع انها ليست مقولة في جواب ما هو وعشوا كل نوع مركب من جزئين هو هذا والاعم منهما
وهو الجنس مقولا في جواب ما هو والاخص هو الفصل ليس مقولا حسبوا ان المقول في جواب
ما هو هو الذاتي الاعم غافلين عن كون فصول الاجناس كذلك مع انها ليست مقولة في
جواب ما هو ثم ان الشيخ اراد تحقيق المقام فبدا بتحقيق المقول في جواب ما هو ان المطلوب بالسؤال
بما هو فقال المطلوب بما هو هو المهية اما بحسب الاسم او بحسب الحقيقة والمهية الشيء به هو فلا يحصل الا
ما هو الا اذا ذكر جميع اجزاء المهية ضرورة انه لا يتحقق بعضها بدون ههنا نشأ غلطهم حيث توهموا ان
فصل الجنس مقول في جواب ما هو لانه لو كان مقولا في جواب ما هو فاما ان يكون في جواب السؤال
عن الجنس وليس كذلك لانه ليس تمام مهية الجنس او عن النوع وبطلانه اظهر ثم قصد ان يبين
منشأ غلطهم فقال انما نشأ غلطهم من عدم الفرق بين المقول في جواب ما هو والواقع في
الطريق والداخل في الجواب فقال الامام المراد ان الفريقين اي الذين لا يفرقون بين
الذاتي والمقول في جواب ما هو والقائلين بان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم انما وقعوا
في هذا الخبط لانهم لم يفرقوا بين نفس الجواب وبين جزئه اما الفريق الاول فلان الفصل جزء
النوع المقول في جواب ما هو وهم ظنوا انه مقول في جواب ما هو واما الفريق الثاني فلان المقول
في جواب ما هو هو الجنس لا فصله وهم جعلوه مقولا في جواب ما هو حيث عرفوه بالذاتي الاعم
ثم لما كان جزء المقول في جواب ما هو ينقسم قسمين لانه ان كان مذكورا في جواب ما هو بالمطابقة

فهو المقول في طريق ما هو وان كان مذكورا بالتضمن فهو الداخل في جواب ما هو تعرض
الشيخ لهما ولم يذكر الامام لهذا التعرض فايدة قال الشارح يمكن ان يحمل كلام الشيخ على وجه يكون
للتعرض لذلك فائدة وهو ان يحمل على غرض بيان منشأ الاشتباهين فان منشأ غلط
الفريق الاول عدم الفرق بين بعض الجواب وهو الماهية النوعية مثلا والداخل في جواب ما هو
فانهم ذهبوا الى ان كل مقول في جواب ما هو جزء الماهية وبالعكس فلا فرق بينهما عندهم ومنشأ
غلط الفريق الثاني عدم الفرق بين الجواب والواقع في طريق ما هو فانهم حسبوا ان المقول في
جواب ما هو هو الذاتي الاعم وهو الواقع في الطريق وعلى هذا يكون الواقع في الطريق اخص
من الداخل لا دخول الداخل على جزء الماهية اي جزء كان والواقع في الطريق على الذاتي الاعم
وكان الواقع في الطريق على ما ذكره الامام متناولا للجنس والفصل مباينا للداخل في الجواب فاراد
الشارح بيان ان هذا الاصطلاح مستفاد من كلام الشيخ مناسب لمفهوم اللغة اما اخذه من كلام
فلانه عرف الجنس على مذهب الظاهريين الذين لا يفرقون بين الجنس والفصل اي فصل الجنس بانه
مقول في طريق ما هو مع انهم ذهبوا الى ان الذاتي المساوي وهو الفصل حد فيكون جنسا
عندهم وهو المقول في طريق ما هو ذاتيا اعم واما مناسبته للغة فلان الجنس هو الواقع اولا
في التعريف وعند الوصول الى فصول الماهية يذكر الفصل ثم زاد في بيان ما هو حسن انه لا من حيث
هو مقيد بلغة خاصة يورد سؤالا اما عن حقيقة الشيء او عن مفهوم الاسم بالمطابقة واما
لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة لان الالفاظ المرادفة لما هو في جميع اللغات موضوعة لطلب
ماهية الشيء وفيه نظر لانا نقول هب ان ما هو في كل لغة موضوع للسؤال عن ماهية الشيء وان الاعم
الاعم ليس ماهية الشيء لكنه لا يلزم ان لا يكون مقولا في جواب ما هو وانما يكون كذلك لو لم يكن
دالا على الماهية وهو ممنوع ولا يخفى عليه الا بالاصطلاح على دلالة المطابقة وعدم اعتبار الالتزام في
جواب ما هو لكن لا يكون ذلك حينئذ بمجرد الوضع اللغوي قوله بل قال على ماهية الاسم لسا ولما
لان ماهية الاسم يمكن ان يكون مفهوم الاسم وحينئذ يكون الحد بحسب تفسير الاسم ويمكن ان
يكون حقيقة الاسم فيكون الحد بحسب الحقيقة واذا سئل عن الانسان والفرس والثور بما هي لا يحسن
ان يورد في الجواب الا الحيوان لان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم منه

[illegible]

قوله

فهو ليس بكمال الماهية المشتركة او اخص فهو مركب من الماهية المشتركة وغيرها فلا يجب اشتمال الحد من
اليها فيحصل الفهم او مساويا لها لا يخ اما ان يكون مساويا في المفهوم كالحد فهو مشتمل على التفصيل
وهو مستدرك في الجواب لان المطلوب نفس الماهية المشتركة والحد هو الماهية المشتركة المفصلة واما
ان يكون مساويا في الصدق كالحساس مثلا ولا دلالة له على الماهية المشتركة واما قوله الحد الفصليين
ان لم تحصل به الجنس لا يكون فصلا فهو ممنوع وانما لم يكن فصلا لو لم يكن له في التحصيل ثم ان
مناط الفصلية ليس تحصيل الطبيعة الجنسية لجواز تركب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية
فيكون كل منها فصلا لها مع انه لا يحصل طبيعة جنسية بل الفصلية انما هي بالتمييز عما عدا
الماهية اعني القول في جواب اي ما هو في جوهره ويجوز ان يكون للماهية فصلان يميز كل
منهما عن جميع اغيارها فان قلت لا يجوز ان يكون ماهية مركبة من امرين متساويين
لان كل منهما ان لم يميز الماهية عن جميع ما عداها لم يكن فصلا وان ميزها كان الاخر فصلا
لا فصلا فنقول هذا استلزم ان لا يكون للماهية خواص متعددة فان كل خاصة يميز الماهية
عن كل ما عداها واعلم انه ربما يكون الفصل الحقيقي مجهولا فلم يمكن ان يعبر عنه لكن يكون
له لوازم وخواص فيوجد منها ما هو اقرب الى الفصل واجلى عند العقل ويشتق منها ويقام
ذلك المشتق مقام الفصل كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان واذا وجد
للماهية عرضان يشتبه تقدم احدهما على الاخر بالنسبة الى حقيقة الفصل كالحساس والمتحرك بالارادة
عن كل منهما ما يقام مقام الفصل فظن انهما فصلان متغايران قوله واذا اطلقنا لفظ
كذا ودل على كذا فانما نعني به طريق المطابقة او التضمن جواب سؤال عسى ان يذكر وهو
ان يقال هب ان الماهية ليست داخلة في مفهوم الحساس لكن لا نسلم انه يلزم منه عدم دلالته على الماهية
اصلا غاية ما في الباب انه لا يدل عليها بطريق المطابقة او التضمن ونفي الاخص لا
يستلزم نفي الاعم وتقرير الجواب ان المراد بالدلالة ههنا احدى الدلالتين والالتزام
غير معتبر وقد حمل الامام هذا على الدلالة مطلقا حتى ان كل موضع يقال فيه اللفظ يدل
على كذا اراد به دلالة المطابقة او التضمن فيكون دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع
والشارح قال اراد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية مطلقا والصواب ان المراد بهذه الدلالة

[illegible]

بدل

الدلالة في جواب ما هو انه لا دلالة على الماهية بطريق التضمن بل المذكور في كلامه على الماهية
بالمطابقة وعلى اجزائها بالتضمن وفي تعليله نظر لانه ان اراد ان لفظ ما يقصد لفظا
يدل على الماهية بالمطابقة وعلى اجزائها بالتضمن فهو عين الدعوى وان اراد به انها تقصد
الماهية المسئول عنها اولا والاجزاء ثانيا فهو مسلم لكن لا يلزم منه امتناع الدلالة على الماهية وعلى
الاجزاء بالالتزام والاولى ان يقال لا يجوز ان يطلق في جواب ما هو لفظ يدل على الماهية او
على اجزائها بالالتزام لان المسئول عنه او اجزاءه كما يكون لازما لمعنى اللفظ جاز ان
يكون له لوازم اخرى فلا يتعين ماهية المسئول عنه ولا اجزاؤها بالقصد فلا يستوفي حق الجواب
والى هذا اشار الشيخ بقوله والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود لكنه لا يدل على امتناع
استعمال الدلالة الالتزامية لجواز تعين الماهية واجزائها بحسب القرائن اللفظية والحالية
كما في سائر المجازات نعم لو اصطلح عليه وهذا كذلك لسان بحسب الاصطلاح كان تاما و
قوله اي اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة اذا دل على الماهية وعلى مفهوم الاسم بالاول
ما دخل فيهما فقد وقع على اشياء محدودة مدلولات لان وقوع اللفظ على اشياء محدودة
لا معنى له الا كون تلك الاشياء المحدودة مقصودة منه فلا فرق بينه وبين الموضوع والبعض
لا حاجة الى ذكر الشرط لان كل لفظ يقصد اشياء محدودة فهو واقع على اشياء محدودة
سواء كانت الاشياء المحدودة هي الماهية واجزاؤها او غيرها لكن المراد وان لم يدل
التركيب عليه ان الماهية اجزاؤها محدودة فيمكن ان تكون مقصودة باللفظ بخلاف اللوازم
واما **قوله** لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة
على ما هو مقوم فممنوع لجواز ان يكون المعتبر عندهم في الجواب كون الشيء ذاتيا ودالا على المسئول
عنه بالالتزام ومع ذلك لا يتوجه النقض وكذلك قوله والا لكانت الرسوم مهجورة اذ لا يلزم
من هجر الدلالة الالتزامية كون الرسوم والحدود الناقصة مهجورة وانما يكون كذلك لو
كان المراد الماهية المرسومة والمحدودة وليس كذلك بل المراد مفهوماتها المطابقية ثم ان
الذهن اذا تصورها فربما انتقل الى الماهية وكان هذا قدم تقريره **قوله** ويجد اسم الحيوان
اي ويجد الحيوان موضوعا بازاء جملة المشتركات الذاتية المختصة بانواعه او ما في حكمها

من العوارض التي تقام مقام الفصول عند الجهل بحقائقها مثل الحيوان موضوع للجسم النامي
والحساس المتحرك بالارادة اللذين في حكم الفصل وسمي كما ان المشترك بينها وهذا الموضع
محل ما يختص بكل واحد من انواعه اعني فصول الانواع وفي نسخة اخرى دون التي تخصها اي
ويجد اسم الحيوان موضوعا لجميع المشتركات بين انواعه لا الامور المختصة بكل نوع نوع من
الفصول وما في حكم تلك الامور المختصة من العوارض التي تقام مقام فصولها وصفاتها فلما
فصل في ذلك الوضع ما يختص بكل واحد منها ولما كان في ظاهر هذه النسخة تكرار صدق المختصات
بالانواع عن الوضع لم يغير الى النسخة الاولى لكنها جمعت بين الاختصاص والاشتراك في
المقومات وغيرها سماجة والنسخة الاولى انه اوضح واول على المراد **قوله** يريد ان يفرق بين الاشياء
الاشياء التي تقارن طبيعة كلية قد تحملها امور مختلفة بحسب الحقيقة وقد تحملها امور متفقة
بحسب الحقيقة وبيانه يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان الصورة الحاصلة في العقل من الشيء ربما تعتبر
من حيث انها موجودة واحدة لو فرض اقترانها بصورة عقلية كانا موجودتين متغايرتين
فلا يكون احدهما مقولا على المجموع المركب منهما وربما تعتبر من حيث هي هي لو قارنها الف شيء
كانت مقولة على المجموع فقد لا تكون متحصلة في حد نفسها بل يكون مبهمة محتملة لان يقال على اشياء
مختلفة الحقائق وقد تكون متحصلة اما بنفسها كالانواع البسيطة او بما ينضاف الى المعاني
الغير المتحصلة كالانواع الداخلة تحت الاجناس فانها لا تتحصل الا بانضياف الفصول اليها
وهذان اعني غير المتحصل والمتحصل في نفسه يشتركان في انهما يحملان على الحاصل بعد لحوق الغير
حتى لو انضم الفصل مع الاول والشخص مع الثاني يحملان على المجموع لكن فرق بينهما من
حيث ان اللاحق علة لتحصل وبينا معلول في الصورة العقلية باعتبار الاول يسمى
مادة وجزءا ايضا اذ لا معنى للجزء الا ان يكون شيء مع آخر مغايرا له يحصل منهما ماهية وباعتبار
الثاني يسمى جنسا وباعتبار الثالث نوعا فان **قلت** لما كان ابهام الجنس عبارة عن احتماله
ان يكون احد اشياء فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف او احد الاشخاص
فليكن مبهما لا متحصلا في نفسه فنقول ابهام الجنس مع احتمال ان ينضم معه فصل ويحصل منهما
ماهية وينضم معه فصل اخر ويحصل منهما ماهية اخرى مخالفة للاول فهو مبهم بالقياس

يحملان

الى المهمات واما النوع فعقد كل ماهيته والنطق على كل حصة كل شخص شخص فلا ابهام
فيه اصلا ومحصل الكلام ان الصورة العقلية توجد تارة بشرط لا شيء اي بشرط انها او احد
بحيث اذا انضمت مع صورة اخرى كانتا متغايرتين في الوجود وهي المادة كالحيوان و
الناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل وتوجد تارة بشرط شيء ان ينضم معها صورة
اخرى ويكونان مطابقين لامر واحد فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق
المطابقين لمهية الانسان وهو النوع وتوجد تارة لا بشرط شيء فيكون لجهتان لامكان
اعتبار المغايرة بينه وبين ما تغايرهما ولامكان اعتبار اتحادهما بحسب المطابقة وهو الذاتي المحمول
اذ لا معنى للحمل الا الاتحاد في الذات والتغاير في المفهوم فالحيوان المأخوذ بشرط لا شيء
يتقدم الانسان بعدم الجزء في الوجودين اما تقدمه في العقل فظ واما تقدمه في الخارج فهو
بحسب مبدئه فان المواد العقلية مأخوذة من المبادي الخارجية كما انا اخذنا الحيوان من البدن
والناطق من النفس الناطقة فكان الحيوان والناطق اذا اخذنا منهما باعتبار المادة يتقدمان
الانسان بحسب العقل كذلك مبدأهما يتقدمان الانسان بحسب الخارج هذا اذا كان لهما مبادي
خارجية اما اذا لم يكن فلا يتقدم لهما الا في العقل والحيوان المأخوذ بشرط شيء هو النوع وذلك
ظ والمأخوذ لا بشرط شيء لا يكون جزءا بل ذاتيا فهو جزء من حيث وجوده في العقل متقدم على
وجود الانسان في العقل ضرورة ان تصور الانسان موقوف على تصور مفهوم الحيوان من حيث انه هو
لكن وجود الحيوان في العقل متأخر عن وجود الانسان في الخارج لانا ما لم نحس بالانسان في
الخارج لا يمكن تعقل الحيوان فان صورته منتزعة عما في الخارج والى هذا اشار الشيخ بقوله بل
انما يجعل حيوانا ما يتقدمه فيجعل انسانا فانه اشارة الى تقدم وجود الانسان في الخارج على الحيوان
الذي هو الجنس ولا ريب ان الجنس هو المحمول الذي لا وجود له مغاير لوجود موضوعه الا في العقل
ولو حملناه على الحيوان الخارجي كان جعل الحيوان مغايرا لجعل الانسان وهو تحقق ومناقض لما
صرح به اذا تقرر هذا فنقول لما كان الانسان حيوانا نوعا كان مهيته محصلة لا تختلف الا
بالعوارض واللوازم حتى لو فرضنا تبدل تلك العوارض لم يلزم قدح في المهية وليس كذلك نسبة
الانسانية فانه لو توهم رفعها من زيد مثلا لم تبق مهيته اصلا ولان نسبة الحيوانية الى الانسانية

فان الحيوان

فان الحيوان ليس له مهية سواء حصلها الانسانية واللاانسانية والاتصاف بحصلان مختلف
قوله النوع المضاف يستلزم اعتبار النوع بدليل الاشتراك على المعنيين فالنوع
المضاف يقتضي اعتبار احد ما نسبته الى ما فوقه لاندراجه تحت جنس ثم انتهائه بالنسبة الى
ما تحته لاعتبار الكلي في الكلية لا بد ان يلاحظ في مفهومها المقايسة الى ما تحته من الكثرة
فلا يحصل مفهوم النوع المضاف الا اذا اعتبر فيه نسبتان نسبة الى ما تحته ونسبة الى ما فوقه
وما فوقه هو الجنس وما تحته يمكن ان يكون اشخاصا وان يكون انواعا واما مفهوم النوع
الحقيقي فما اعتبر فيه الكل يلاحظ فيه النسبة الى ما تحته لكن ما تحته ليس الا الاشخاص لانه مقول
على كثيرين مختلفين بالعدد فقط والحاصل انه اعتبر في مفهوم المضاف نسبتان وفي مفهوم
النوع الحقيقي نسبة واحدة هي اخص من احدى النسبتين ثم هو مشارك لنوع الانواع ومباين له
اما تشاركهما فلتصادقهما على الانسان مثلا واشتراكهما في الموضوعات اي الافراد واما تباينهما
فمن وجهين اما من حيث المفهوم فان مفهوم نوع الانواع يستلزم نسبة الى ما فوقه لانه نوع من
النوع المضاف دون الحقيقي واما من حيث الصدق فان الحقيقي قد يصدق على ما لم يندرج
تحت جنس كالوحدة والنقطة بخلاف نوع الانواع فانه لا بد من وقوعه تحت جنس ثم انا لم
نتعرض لتشاركهما بحسب المفهوم من حيث انهما يستلزمان النسبة الى ما تحته لان نوع الانواع
انما يستلزم من حيث انه نوع مضاف نسبة الى ما تحته اعم من ان يكون اشخاصا او انواعا
ومن حيث انه نوع حقيقي نسبة الى الاشخاص فكانه لا اشتراك بينهما من هذه الجهة هكذا قيل وفيه نظر
لان المشاركة انما اعتبرت بين نوع الانواع والنوع الحقيقي والنسبة التي في مفهوم نوع الانواع
ليست الا نسبة الى الاشخاص نعم لو اعتبر المشاركة والمباينة بين مطلق النوع المضاف والنوع
الحقيقي لاستقام ذلك وكان اوضح واقرب الى الضبط قوله ومما سهى فيه المنطقيون
اذا قيل ظن القوم ان النوع له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم فلا شك ان هذا القول
توهم ان لهم مذهبين وذهب بعضهم الى ان النوع له دلالة واحدة واخرون الى ان دلالته
مختلفة بالعموم والخصوص لكن لا قائل بان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والا لكان
كل نوع اضافي حقيقيا فصح ان لا يختلف كل ما تحت جنس الا بالعدد فلا يمكن ان يقع تحت

بنوعين

جنس وهذا احتمال مذهب اليه ذاهب فالنسخة الاولى تقتضي اثبات مذهب لا قائل به واما النسخة
الثانية فتقريرها ان يقال ظن القوم ان للنوع مفهوما واحدا وهو المندرج تحت جنس وهذا
المفهوم مطلق وربما يقيد بما هو صفة الاشخاص فان النوعية تتنازل الى نوع الانواع و
اذا وصلت اليه انتهت ولم يكن بعده الا الاشخاص واذا تقيد بذلك القيد يطلق عليه اسم
النوع الحقيقي فكان للنوع مفهوم واحد لكنه يختلف بالعموم والخصوص ثم ان الاجناس والانواع
قد لا تترتب فيكون اجناسا مفردة وانواعا مفردة وقد تترتب فيحصل مراتب ثلثة لكن
الاجناس تنتهي في طرف التصاعد والا لزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية فيتوقف تصورها على
احضارها بالبال وهذا انما يتم في الماهية المتصورة والا فلم لا يجوز ان يكون الاجزاء الغير المتناهية
موجودة بوجود واحد على ان تصور الماهية لا يتوقف على احضارها الاجزاء بالبال بل لا يتوقف
الا على تصورها كما سبق وانه لو لم تنته وجب ترتب العلل والمعلولات وهو غير لازم وانما
يلزم لو كانت الفصول والحصص مترتبة وليس كذلك بل كل فصل علة لحصته وليس تلك الحصة
علة لفصل آخر والانواع تنتهي في طرف التنازل والا لكان لكل نوع تحته نوع فلا يتحقق شخص فانه
لو تحقق لزم انتهاؤها به واذا لم يتحقق الشخص لم يتحقق ذلك النوع ضرورة ان وجودها لا يكون الا في ضمن
الشخص فان كل موجود في الخارج متشخص ففرض وجودها غير متناهية يستلزم عدمها **قوله** واما الى
ذا انتهى في التصاعد او في التنازل فههنا ابحاث احدها البحث عن كمية الاجناس المتوسطة والسافلة
ومنتهياتها ولوازمها وثانيها البحث عن كمية الاجناس العالية ومنتهياتها واحكامها وليس شيء
منها على المنطقي لان بحثه في المعقولات الثانية وذلك بحث في المعقولات والشيخ اعترض بذلك على
المنطقيين حيث تعرضوا لاحد البحثين دون الآخر كان هذا منهم وذاك غير مهم ففرق الشيخ بينهما بانه
على تقدير ثبت احدهما ان الاجناس المتوسطة والسافلة لا تنضبط بل لا تتناهى في جهة العرض
لكونها انواعا للجنس والجنس يجوز ان يكون مقولا على كثيرين لا نهاية لها الا في جهة الطول لما ثبت
من وجوب انتهائها الى الاشخاص واما الاجناس العالية فهي منضبطة محفوظة بحكم الاستقراء
وثانيهما ان الصناعة اما علمية وهي التي المقصود منها العلم كالحكمة الالهية واما عملية وهي ما المقصود منها العمل
كالطب والواجب على العالم بقواعدها اذا حاول التمرن فيها والتحقق لمسائلها ان يبحث عما يتوقف عليه

الحمل لكن بشرط ان يكون الموقوف عليه مضبوطا فلا يجب تحصيل الحكمة الا بقدر الطاقة الانسانية
ثم لما كان المنطق علما آليا متعلقا بالاعمال الفكرية وكان المطلوب منه اما اقتناص المطالب
التصورية او التصديقية وذلك لا يتم الا بالنظر في المطلوب التصوري انه من اي مقول هو
واجزاؤه من اي مقول يجب ان يحصل وفي المطلوب التصديقي ان حده من اي مقولة فلا بد للمنطقي
ان يحقق معاني المقولات العشر بخلاف الاجناس المتوسطة والسافلة اما لعدم انضباطها
او لاستغنائه عنها بواسطة الاجناس العالية عليها **قوله** كل ذاتي اما ان يكون مقولا
في جواب ما هو الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي له اما ان يكون مقولا في جواب ما هو او لا يكون
والمقول في جواب ما هو اما تمام ماهيته مطلقا او تمام ماهيته المشتركة وغير المقول في جواب ما هو
اما داخل في جواب ما هو او خارج عنه والذاتي الخارج عن المقول في جواب ما هو اما ان يكون خارجا
عن تمام الماهية مطلقا وهو ممتنع والا لم يكن تمام الماهية تمام الماهية او خارجا عن تمام الماهية المشتركة
فيكون مختصا ببعض الماهيات المشتركة فانه لو كان مشتركا لم يكن ما فرض تمام المشترك تمام المشترك
فيكون مميزا لذلك البعض عما يشاركه فيكون فصلا والداخل في جواب ما هو اما ان يكون مقولا في
جواب ما هو فهو لا يجوز ان يكون تمام الماهية مطلقا بل لا يكون الا تمام الماهية المشتركة واما ان لا يكون
مقولا في جواب ما هو فهو فصل لان ذلك المقول في جواب ما هو الداخل في المقول في جواب ما هو
ليس الا تمام المشترك كالجزء الذي يكون غير مقول في جواب ما هو لا يكون مشتركا والا لم يكن
تمام المشترك تمام المشترك فيكون مختصا بالبعض فصلا له والى هذا اشار بقوله وان لم يكن مقولا
فحكمه حكم الخارج المذكور وفيه نظر لانه انما يتم لو كان المقول في جواب ما هو لا بد ان يكون محمولا
على مقول في جواب ما هو وهو ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان الجزء الغير المقول لو كان مشتركا لم يكن تمام
المشترك تمام المشترك وانما يلزم ذلك لو كان خارجا عن تمام المشترك ولم لا يجوز ان يكون داخلا
فيه على ان الداخل في جواب ما هو يمتنع ان يكون مقولا في جواب ما هو على تقدير ان لا يكون
مقولا في جواب ما هو وان اختلف المقايسة لم يلزم المطلوب اذ المطلوب انحصار الذاتي بالقياس الى
ماهيته في النوع والجنس والفصل فانما قال في الوجود او في جنس زعم متأخرو المنطقيين ان النوع

ذلك لجواز تركب الماهية كالجنس العالي والفصل الاخير من امرين متساويين او امور متساوية
وكل منها فصل مع انه لا يميز الماهية عن المشاركات الجنسية قال الشارح الفصل قد يكون خاصا بالجنس
فلا يكون ذلك الفصل الا في ذلك الجنس كالحساس فانه لا يوجد الا في الجسم النامي وقد يوجد في غيره
كالناطق فانه يوجد للحيوان والملك ايضا والاول يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في الوجود اذ
ليس موجود آخر يشتمل على ذلك الفصل اصلا والثاني يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس لا في
الوجود اذ من الموجودات ما يشتمل على ذلك الفصل وهو ليس بموجود يندرج تحت ذلك الجنس عن تلك
الماهية بوجود ذلك الفصل فيه فهو مميز لها في الجنس فقط وفيه نظر لان مناط الفصلية ليس هو التميز عن
جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن
بعض المشاركات في الوجود فلا فرق وفي كلام الشيخ دلالة على ذلك حيث لم يقل عن كل ما يشاركها
في الوجود بل عما يشاركها والاولى ان يقال انا لم يكن اللازم من الدليل الا ان المميز فصل وليس
ان التمييز لا بد ان يكون في جنس لم يثبت في الفصل الا مطلق التميز واما انه هل يجب ان يكون التميز
عن المشاركات الجنسية او يجوز ان يتركب ماهية من امرين متساويين فذلك بحث لا يعلق له بالمنطق
ومن هاهنا يتبين ما قاله بعد هذا الكلام بلا فصل من ان السؤال باي شيء لا يجب ان يكون للتمييز عما يشاركه
في الجنس بل اعم من ذلك حتى يصح عما يشاركه في الشيئية كما يقال اي شيء هو ما تحت الشيئية كما يقال
اي جوهر واي جسم واعلم ان الشيخ في الشفا اورد القسمة هكذا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي
اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها او المختلفة افرادها
وهو الجنس وان لم يدل عليها يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية
عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا وورد عليه انا لا نم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص
منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمه ذاتي اعم كما اذا تركبت ماهية من امرين متساويين او امور متساوية
كالفصل الاخير واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم ولهذا غير الامام القسمة بان قال
الذاتي الذي لا يصلح ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو او اخص والظاهر كلام الشيخ
ما هو فانه لما لم يعتبر قسم المساواة في الشفا رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو

في ذاته من غيره ولما اخذ الفصل في الكتاب اعم منه حتى لم يعتبر فيه الا التمييز سواء كان في
الوجود او الجنس دل الكلام على امكان فصل لا يميز عن المشاركات الجنسية فكانه جوز ايضا
تركب الماهية من امرين متساويين فاذا كان مساويا لاعم الذاتيات يكون مميزا لها عن
مشاركاتها لا في الجنس بل في الوجود واذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاتها في الجنس
والى ذلك اشار بقوله ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات فان المساوي لاعم
الذاتيات لا بد ان يكون فصلا فهو يكون مركبا لا من الجنس والفصل بل من فصلين متساويين
مساويين له قال الشارح هذا غير مطابق لما في الوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها اما انه
غير مطابق لما في الوجود فلان تلك الماهية لو وجدت لكان كل من ذاتيتها فصلا مميزا
لها والتالي باطل اذ هي لا تشارك شيئا من الموجودات في شيء منها فلا تكون ممتازة لذاتها
عن اغيارها كالماهيات البسيطة فانها لما لم تكن تشارك الموجودات في امر ذاتي امتازت بنفسها
فكما انها لا تحتاج الى مميز لم تكن لتلك الماهية في حد ذاتها حاجة الى مميز واما انه غير مطابق لاصولهم
فلان من اصولهم ان الفصل يحصل للطبيعة الجنسية ومنها ان الجنس لا يجوز ان يكون له فصل مقوم
ومنها ان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا الى غير ذلك وكل ينافي ذلك الاحتمال
واعلم ان فيما ذكر منشأ اخر لغلطهم وهو ان اعم الذاتيات يمكن ان يدل على الماهية المشتركة
ولا يلزم تخلف لجواز ان لا يكون تمام المشترك بل بعضه قوله وغرض الشيخ في اللفظ
اي انما قال الشيخ ان اي يطلب التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية تنبيها على
ان المذكور في الجواب لا بد ان يكون مميزا للماهية عن جميع الاشياء على ما قدم من ان اي انما
يطلب التمييز العام عن جميع الاشياء وذكر الامام ان منهم من ... وهو ان الطالب عن ماهية
ما بها اي شيء لم يعلم منها الا كونها شيئا وهو من العوارض لا من المقومات فهو يطلب عما وراء
الشيئية وما وراء الشيئية هو تمام الماهية فالمذكور في الجواب لا بد ان يكون جميع مقومات الماهية
فيكون جواب اي شيء وجواب ما هو واحدا قال الشارح المراد هاهنا ليس الا ان اي شيء يطلب
يطلب التمييز عن جميع المشاركات في الشيئية من غير ملاحظة ان الشيئية من المقومات
والعوارض فهو لا يطلب الا ما به الاشتراك في معنى الشيئية واما ان المط تمام الماهية

فهو ليس بمعنيه ههنا لان الكلام في الفصل وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان المص باي
لا يجوز ان يكون التميز عن جميع المشاركات في الشيئية الا لم يكن الفصل البعيد مقولا في جواب
اي شيء فلا يكون فصلا واما ثانيا فلان الامام ما اورد ذلك السؤال لتوجيه كلام الشيخ بل
للاعتراض عليه وتوضيحه بالفرق من قول القائل اي شيء هو واي جسم واي حيوان وان كان
يطلب التميز في جميع هذه الصور فان مراتب المط مختلفة كما يختلف مراتب المطلوب في السؤال
بما هو فان القائل اي حيوان هو فقد علم الحيوانية ويطلب ما وراء الحيوانية فلا يصلح وبالجنس
في الجواب الا الناطق والقائل اي جسم هو يعلم الجسمية ويطلب ما وراء الجسمية من الفصل انه ذو نفس
حساسة ناطق ان كان السؤال عن الانسان والقائل اي شيء لم يعلم الا الشيئية فهو يطلب
ما وراء الشيئية وهو تمام المهية فلا يستقيم من هذا السؤال من السؤال بما هو فكيف يمكن
الشمولية من قول القائل اي جسم هو واي حيوان هو واي شيء هو في انه طالب للتميز المطلق
والحاصل انه اي ان اضيف الى شيء او موجود فهو طالب لجميع المقومات وان اضيف الى
مقوم فهو طالب لباقي المقومات فالمطلوب منه مختلف فلا يصح ان يراد به مطلق التميز والحق في
الجواب ان يقال السؤال باي على ما صرح به الشيخ في الشفاء يطلب به ما يمتاز الشيء عن بعض الاغيار
ولا يكون مقولا في جواب ما هو ثم ان السؤال به لو كان عن الذاتيات فجوابه الفصل و
لو كان من العرضيات فجوابه الخاصة ولان الفصول مختلفة قربا وبعدا اختلف الجواب عن
اي فاذا قيل اي شيء فالمطلوب ما به الامتياز من معنى الشيئية فقط فيصلح للجواب اي فصل كان
قريبا او بعيدا واذا قيل اي جسم هو فيصلح في الجواب الا ما يميز الانسان عما يشاركه في الجسمية كالنامي
والحساس او الناطق واذا قيل اي حيوان هو فلم يصلح الا الناطق فهو المميز للانسان في الحيوانية
واما ان المص باي اما جميع المقومات او بواقيها فخروج عن العهد والوضع **قوله** واما
قولهم الفصل مقوم لحصة من الجنس للفصل بالنسبة الى الجنس بالمقسم وبالنسبة الى النوع بالمقوم
وبالنسبة الى الحصة بالمقوم ايضا لكن بمعنى اخر فانه مقوم للنوع بمعنى انه مقوم لمهيته واما
انه مقوم للحصة لا بمعنى انه مقوم لمهيته بل بمعنى انه مقوم لوجوده فانه اذا قارن الجنس
حصصه وهو علة لوجود الجنس لا مطلقا بل للقدر الذي هو حصة النوع ثم ان لا اقتران

الفصل

الفصل بالجنس هو علة التقويم والتميز فان الحيوان اذا تقوم بالناطق حصة للانسان تميز عن
حصص سائر الانواع فان قيل التقويم ان كان بعد التميز فلا بد من مميز اخر غير الفصل
سابق عليه وان كان قبله فهو لا يتقوم وجود الحصة بل طبيعة الجنس في الخارج لا يوجد الا مع الفصل وهو
مع اجاب الشارح بان التميز بعد التقويم لان التميز حال الحصة بالقياس الى غيرها من الحصص
والتقويم حال لها في نفسها وما بالذات اقدم على ما بالغير ثم نقول لا نم ان التميز لو كان بعد
التقويم لم يقوم الفصل الحصة فان الحصة لا تحصل الا بمقارنة الفصل واذا كان علة لوجودها
فيطرق الاول ان يكون علة للتميز بها **قول** اشارة الى الخاصة والعرض العام المحمول العرضي
اما خاصة او عرض عام لانه اما ان يكون عارضا لكلي واحد او لاكثر والاول هو الخاصة والثاني
العرض العام وقوله سواء كان نوعا اخيرا او غير اخير اشارة الى فساد قول من اوجب ان يكون
الخاصة للنوع الاخير او عرضا على وجه يختص بالنوع وهو المقول على اشخاص نوع واحد في جواب
اي شيء هو في عرضه لانه يخرج حينئذ خاصة الجنس العالي عن التعريف ومعه سواء عم الجميع او لم يعم اشارة
الى بطلان قول من خص اسم الخاصة بالشاملة اللازمة وجعل القسمين الباقيين اي الشاملة الغير
اللازمة وغير الشاملة من العوارض العامة واما قول الشارح ينقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعها
والى ما يعرض فغير بيانه لان كل محمول فهو لا يعرض الا لموضوعه الا ان المراد الموضوع الموصوف
فانه اذا قيس المحمول العرضي الى موضوع فان لم يوجد في غيره فهي الخاصة بالقياس اليه وان
وجد في غيره فهو العرض العام وشرطهما ان يكون الموضوع كليا لان هذا الفن لا يبحث في
الجزئيات الحقيقية لتغيرها وتبدلها فلا ينضبط تحت الضبط وليس العلم بها من حيث انها جزئيات
يعتد على حكمه وافضل الخواص الخاصة الشاملة اللازمة وقوله الحقيقية ليخرج الخاصة الاضافية
فانه قد يطلق الخاصة على ما يختص بالقياس الى بعض ما عداه ويسمى اضافية وربما يحذف لفظ العام
عن العرض العام ويطلق بعض المنطقيين ان هذا العرض هو العرض المناظر للجوهر وليس كذلك فان
المراد بالعرض ههنا العرضي للشيء وهو ما يوجد فقط للموضوع اي يفتقر في اعتبار هذا العرض
على وجوده للموضوع اعم من ان يكون عارضا لغير ذلك الموضوع اولا فهو مرادف للعرضي
والخاصة يطلق على ما يكون مع ذلك مساويا للموضوع والعرض الخاصة بهذا الاصطلاح

انما ذكر في علم الجدل فنقول لم يعرف قوا ان ما يوجد للموضوع وفي الموضوع ومن لم يعرف هذا
القدر من المنطق كان من معلمي المنطقيين لا محالة وقد يجتمع الكليات في شيء واحد كالملون
فانه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للكيف بوجه وهو انه نوع اضافي له ولهذا الملون بوجه
وهو انه بالنسبة اليه نوع حقيقي وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وهذا المثال ليس بصحيح لنقض الصور
فان الكثيف هو الذي لا يتادى منه النور واما انه يكون ملونا فخارج عنه الى غير ذلك الا انه لا
مناقشة في الامثلة ودلالة الاستقراء على الفرق المذكور من الاشارة والتنبيه فانا لا
نحتاج في الحكم بان المقوم لما كان نسبته ذاتيا فما ليس بمقوم يسمى عرضيا ولا في الحكم بان المحمول الذي
ليس بمقوم ولا لازم هو ما يمكن ان يفارق وغيرهما مما يعد كثيرة في هذا الباب اي تجشم كسب
وتفصيل في تصور الزمان ومباحثه وكرة الافلاك وعددها واكثر مباحث العلل والمعلولات
وغيرها مما لا يحصى الى تجشم كسب مع انه سمى الاول اشارات والثاني تنبيهات والنوع الاضافي
لا يقاس الى ما تحته من حيث انه نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقه وفيه نظر لاعتبار مفهوم الكلي
في حده وهو مشتمل على النسبة الى ما تحته وقد سبق ذلك **قوله** هذا هو الحد انما جعل هذا احد
والثاني رسما لان كون القول بحيث يقوم مقام الاسم المطابق امر خارج عن الحد ولا بد
من كون الاسم المطابق خارجا والحد التام والناقص يشتركان في ان كلا منهما تعريف
بالذاتيات ويختلفان بان التام يشتمل على جميعها والناقص على بعضها والمساواة ان اعتبرت
في مطلق المعرف فلا بد ان تعتبر في الرسم الناقص مع ان الشيخ لم يعتبرها في الرسم الناقص على ما يجيء
وان لم تعتبر فيه فما الذي اوجب في الحد الناقص دون الرسم الناقص واما ان اسم الحد واقع على التام
والناقص بالاشتراك فهو باطل لما ظهر من ان صدقه عليهما بالمعنى والفرق بان التام يدل على الماهية
بالمطابقة دون الناقص لا يفيد الاشتراك لجواز اشتراك المختلفات في امر ذاتي ثم اطلاق الاسم
الحد عليهما متفاوت بالقوة والضعف فيكون مقولا بالتشكيك كما في الحدود الناقصة وليس
اسقاط بعض الذاتيات عن الحد التام الا كاسقاط بعضها عن الناقص واعترض الامام بان
القول المشتمل على الذاتيات المميز عن الغير فلا يتضمن كل الذاتيات كقولنا الانسان جسم
ناطق فانه ليس بتعريف بالذاتيات التي هي الحد الناقص والحكم بوجوب اشتماله

على جميع الذاتيات يكون مستدركا اجاب الشارح بان الحد اذا اطلق على معتد لا يراد به الا الحد
التام الحقيقي واما على الشيخ في هذا الفصل واعترض ثانيا ناقلا من الحكمة المشرقية بان الحد قد
لا يتركب من الجنس والفصل فان الماهيات المركبة منها ما تتالف حقائقها من الاجناس والفصول
فلا بد ان يكون حدودها مشتملة عليها ومنها ما تركيبها على غير ذلك النحو فقد تحد وقد لا تحد كما
لا من الاجناس والفصول لا سعة بها بل من اجزائها والمقصود من التحديد ان يدل على الماهية بحيث
يحصل في العقل صورة مطابقة لها فلا عليك بعد ان يفعل هذا ان لا تورد الجنس والفصل
فيما لا يكونان له مثل حدك الجسم الماخوذ مع البياض بما يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض
ووجوده في الجسم فانك اذا فعلت ذلك فقد دللت على حقيقة الشيء وامثال هذا التركيب
كثيرة فمنها تركيب الشيء مع احدى علله اما الفاعلية مثل العطاء فانه اسم لفائدة مقرونة
بالفاعل واما المادية فمثل الفطوسة فانه اسم لبياض المقرون بموضوع معين وهو جبهة
الفرس واما الصورية فكالافطس فانه اسم للانف المقعر واما الغائية فكالخاتم
فانه اسم لحلقة تزين بها الاصبع وقد يقع التركيب مع المعلول كالخالق وقد يكون التركيب
من اشياء لا علية بينها اما متشابهة كالعدد او غير متشابهة كما في البلقة واجزاء البرو بالجملة
المركب من الاجزاء الغير المحمولة اذا اورد تعريفها بتلك الاجزاء فلا شك انه يحصل في العقل صورة
مطابقة له فيكون حدا مع عدم اشتماله على الجنس والفصل اجاب الشارح بان التركيب اما في العقل
فقط او في الخارج والعقل والتركيب العقلي المحض لا يكون الا من الجنس والفصل وكل مركب
خارجي فهو مركب عقلي ضرورة ان اجزاءه الخارجية ما لم يحصل في العقل لم يحصل ماهيته في العقل
فلا بد من اشتمال حدودها على اجزائها اما على حدودها ان كانت مركبة او رسومها ان كانت
بسيطة فان **قلت** ربما يكون التركيب بحسب العقل ولا يكون من الجنس والفصل فان العقل
اذا ركب ماهية من المقولات العشر مثلا لم يكن ذلك التركيب من الجنس والفصل فهو مركب
عقلي **فنقول** الكلام في الماهيات الحقيقية فانها اما ان يكون بسيطة او مركبة والبسيط اما ان
يكون مركبا في العقل فلا بد ان يكون مركبا من اجزاء محمولة هي الجنس والفصل لان تلك الاجزاء
متحدة مع تلك الماهية وجودا وتخالفها مفهوما ولا معنى للحمل الا هذا واما ان يكون مركبة

في العقل والبسايط الخارجية المركبة في العقل يسمى ذوات المهيات بناء على ان المهية كثيرا
ما تطلق على المهية المركبة في العقل وحيث اطلق الشيخ المهية في حد الحد دل على تخصيص الحد بذوات المهيات
فلا اشكال ومن الناس من زعم ان كل مركب من الجنس والفصل انما المركب العقلي فقط واما المركب
الخارجي فلا اندراجه تحت جنس من الاجناس العشرة واذا كان الجنس كان مشتملا على الجنس والفصل
وتركب من الاجزاء الغير المحمولة لا ينافي تركيبه من الاجزاء المحمولة فان العدد مثلا مع كونه ذا اجزاء
غير محمولة مركب ايضا من الاجزاء المحمولة فانه مندرج تحت مقولة الكم فيجتمع انه مركب من الوحدات
والبسيط مندرج تحت الجوهر وتحت الجسم واذا كان تمام حقيقة المركب مجموع الجنس والفصل مما
لم يحتمل ما لم يتم حيث وبيناه ويظهر ان المركب اذا تركب من الاجزاء الغير المحمولة وحصل تلك الاجزاء
بما في العقل فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل والقول الدال على مجموع تلك الاجزاء
لا بد ان يكون حدا تاما فان الاجزاء المحمولة ان لم تشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة
لماهيته ضرورة ان الصورة المطابقة وان اشتملت عليها اي الملتئمة من صور تلك الاجزاء فان
لم تشتمل على امر زايد غير تلك الاجزاء بعينها الاجزاء محمولة وان اشتملت على امر زايد على تلك
الاجزاء ان دخل في حقيقته يكون الحد التام [illegible] حقيقة المركب قابلا للزيادة والنقصان وهو
وان لم يكن له دخل في الحقيقة لزم اعتبار الامر الخارج في الحد التام [illegible] ان مجموع الاجزاء
الغير المحمولة تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان الاجزاء المحمولة مغايرة
لتلك الاجزاء بوجه ما لكان مجموعها ايضا تمام حقيقة المركب في العقل فيكون لشيء واحد حقيقتان
مختلفتان في العقل وانه ممتنع لا يقال المركب من الاجزاء الغير المحمولة يلتئم من جزء يخصه كالجزء الا
[illegible] يشترك فيه وبين غيره والجزء الخاص اذا اشتق يكون فصلا والعام اذا اشتق
يكون جنسا فكل مركب خارجي اذا اعتبر بالقياس الى العقل يكون مركبا من الجنس والفصل لانا
نقول الاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية لانه اعتبار الجزء مع نسبة هي خارجة عن مفهوم الكل
[illegible] مع الخارج خارج نعم انما يصح الحمل فقط فثبت ان
ان المهية المشتركة من الاجزاء الغير المحمولة لا يجوز ان يكون مركبا من الاجزاء المحمولة وبالعكس
بل المهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطة **قوله** اذا كانت الاشياء

الى

التي يحتاج ذكرها في الحد معدودة وهذا لا يستلزم امكان ان لا يكون المقومات معدودة
بل الكلام انما هو مبني على التقدير الواقع ويمكن ان يقال الذي ثبت بالبرهان امتناع تركب المهية
المعقولة من اجزاء لا تتناهى فيجوز تركب المهية الغير المعقولة منها فلهذا افترض تناهي المقومات
ويلوح من عبارة الفصل تناقض لانه ذكر في مطلعه ان التحديد لا يحتمل الا عبارة واحدة واكد
بقوله لم يمكن ان يوجز ولا ان يطول ثم جوز التطويل مع سلو ذلك الا مجاز ليس بمحمود ويمكن ان
يعتذر عنه بان المراد التنبيه على فساد قول من يقول الحد قول وجيز يدل على جميع المقومات
فانهم ان ارادوا بذلك الوجازة من حيث المعنى فالحد لا يقبل الوجازة والاطناب بحسب
المعنى واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يوجز ويطول وغاية الوجازة ايراد اسم الجنس القريب و
الفصل لكنها ليست وجازة في المعنى فان اسم الجنس يدل على كل واحد واحد من المقومات المشتركة
وان ارادوا الوجازة من حيث اللفظ فهو ايضا باطل لانا لو فرضنا ان [illegible]
وما يدل اسم الجنس بحيث لم يخرج عن كونه حدا مع انه لا وجازة ههنا وبهذا يندفع التناقض
ثم لما اشار الى تزييف مقالتهم صرح به وقال ثم قول القايل الحد قول وجيز ونحو [illegible] ان الوجازة
اضافة غير المحدود فقد يكون الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره واستعمال
الامور الاضافية في الحد بدل الامور الغير الاضافية خطاء على ما ذكر في كتاب الجدل فان قلت الحد
مضاف الى المحدود فكيف لا يكون اضافيا اجاب الشيخ بان هذه الاضافة خارجة عن مهية الحد
ومن جعل الوجيز جزءا من حد صيرها داخلا في الحد وفيه نظر لان المحدود ههنا مفهوم الحد لا ما صدق
عليه الحد ولا شك ان الاضافة داخلة في مفهومه بل الجواب الحق ان الوجازة اضافة الى غير
المحدود والحد به ليست اضافة الى غير المحدود واضافة الى المحدود ولا ينافي كونه غير مضاف
الى غيره وهو المراد بانه غير اضافي **قوله** اشارة الى الرسم عرف الرسم بانه قول مؤلف
من اعراض الشيء وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقوله من اعراضه وخواصه يخرج الحد التام
وان نقص وقوله تخصه بالاجتماع اشارة الى الخواص المركبة فانها تخص المرسوم بالاجتماع و
سمى رسم المرسوم لانه [illegible] يخرج الرسم الناقص منه وقد شرط المساواة في الحد دون
الرسم الا انها من شرائط جودته فانه لو كان اعم تناول ما ليس منه ولو كان اخص يخلى عما هو منه

وعلى هذا يجوز الرسم بالاعم والاخص الا انه لا يكون جيدا او الفرق بينه وبين الحد التام محل البحث نظر
واورد الامام الاشكال على شرط المساواة بان مساواة اللازم لا تعرف الا بعد معرفة الملزوم
فلو عرف الملزوم به دار اجاب بان الامور التي يرسم بها ليست مساوية للمرسوم حتى يتوقف العلم
بمساواتها على العلم به بل المجموع هو المساوي فنقل الشارح الكلام الى المجموع المساوي واجاب عنه
بان الشرط ليس هو العلم بالمساواة بل نفسها ثم فصل ذلك بان المعرف اما ان تعرف لنفسه او لغيره
واياما كان لا يحتاج طالب المعرف الى تقدم العلم بالمساواة اما اذا عرف لنفسه فلانه اذا حصل لوازم
وعوارض واشتغل بعضها الى الملط علم انه مساو له واما اذا عرف لغيره فيكفي في تعريفه
ان يعلم هو المساواة واما الغير الطالب فينتقل ذهنه الى المرسوم من غير تقدم العلم بالمساواة
وفي قوله وهو يشتمل على قرينة عقلية بان القرينة العقلية اما ان يصح تعريف الفصل او الاعتبار و
اياما كان لا يكون التعريف حدا ناقصا اما اذا لم يعتبر فلانه لا يكون ح تعريفا على ما ذكره
واما اذا اعتبرت فلان القرينة خارجة عن الماهية المركبة من الداخل والخارج لا يكون حدا ناقصا
عن كونه ناقصا وكذا في قوله وانما يتعلق بالصناعة تأليف مفرداته لانه كما يتعلق بالصناعة
تاليف المفردات كذلك يتعلق بها تحصيلها وقد ذكر مما قبل ان النظر بالمعنى الثاني يحتاج
في جزئه الى المنطق الا ان يقال لا امتناع التعريف بالخاصة وحدها والفصل وحده تام لان الاول ابعد
من الحدود والرسوم ضائع فلا بد ان يكون مركبا على ما مر في اول الكتاب واجود الرسوم
ما وضع فيه الجنس اولا لان اللوازم والخواص لا يدل الا على شيء ما يستلزم تلك اللوازم ويختص
تلك الخواص بها فالضاحك الكاتب شيء له الضحك والكتابة واما ان ذلك هل هو حيوان
او انسان فلا يعلم الا بقرينة مخصصة ثم اذا ذكر الجنس علم اصل الذات وتخصص بتلك اللوازم
والخواص قوله اعلم ان الواضع ربما يتصور الاشياء بوجوه ومعان ويضع بازاء تلك المعاني
والوجوه الفاظا ثم ان لتلك الاشياء حقائق وماهيات في نفس الامر فتعريف الشيء
بما وضع عليه اللفظ حد بحسب الاسم وتلك الحقائق الثابتة في نفس الامر حد بحسب الحقيقة وقد يتصور
الواضع حقيقة الشيء ويضع لها اللفظ وح يكون الحد بحسب الاسم والحقيقة واحدا و
كما ان للماهية لوازم وخواص اذا عرفت بها كان رسما بحسب الماهية كذلك المفهوم قد يكون له

لوازم

لوازم وخواص اذا عرف بها كان رسما بحسب الاسم ولما كان المهندس لا يعلم حال زوايا المثلث
الا بعد العلم بحقيقته كان تعريف المثلث بحال زواياه لا يكون رسما بحسب الحقيقة بالقياس
اليه لان العالم بحقيقة الشيء لا فائدة له في رسمه نعم يجوز ان يكون رسما بحسب الاسم فانه ربما
لم يتصور مفهوم المثلث فكان يفيد الذي معرفة المفهوم قوله واللفظ المجازي و
المستعار ربما يطلق على غير ما وضع له لقرينة يقتضي العدول عنه اي عما وضع له الى الغير من شبه
كما يقال زيد اسد في الشجاعة فقوله في الشجاعة قرينة بالتحرر او نسبة كقوله واسال القرية
فنسبة السوال الى القرية قرينة المجاز او امر عقلي كما يقال رايت اسدا في الحمام فالعقل
يحيل الى الحصر بين قرينة الحمام ونفر قان بان ذلك الاطلاق في المجاز كثيرا اما ان يكون
مستمرا اي مشهورا او ربما لا يلاحظ فيه الحقيقة بناء على الشهرة كانه صار في ذلك المعنى المجازي
حقيقة وفي الاستعارة يكون مستبدعا اي لا يكون مشهورا فلا بد من ملاحظة الحقيقة فيه
وانت خبير بان هذا الفرق فيه ركاكة وسماجة والاولى ان يقال اللفظ المستعمل في معنى
اما ان يكون موضوعا له سواء كان وضعا اوليا او ثانيا او لم يكن موضوعا فان كان موضوعا
فاما ان يحتمل معنى اخر اولا فان لم يحتمل سمي اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى نصا وان احتمل
معنى اخر فاما ان يكون هذا الاحتمال مرجوحا بالنسبة الى احتمال المعنى الاول او مساويا او
راجحا فان كان الاول سمي اللفظ بالنسبة الى المعنى الاول ظاهرا وان كان الثاني سمي مجملا
وان كان الثالث سمي مأولا مثال النص الانسان والظ لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام الملفوظ
والماول لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام النفساني والمجمل كلفظ العين بالنسبة الى الباصرة
والفوارة والمجاز لفظ الحمار بالنسبة الى البليد باعتبار الحال والمستعار لفظ الاسد
بالنسبة الى الرجل الشجاع والسمج ربما يا الالفاظ الناصة النص والظ لجواز استعمالها في التعريفات
انه وانما قال من الفصيح غير حاكم بعدم الجواز لان ما دل عليه بالالفاظ المجاز والغريبة
لو استجمع شرايط التعريف لم يكن فيه خلل من حيث المعنى الا انه لما كان يحوج الى الاستكشاف
كان مستهجنا وفيه اشارة لطيفة الى انه ان كان هناك قرينة دالة على المراد لم يقبح من حيث اللفظ
ايضا اذ القبح انما كان لاجل الاحتياج الى الاستكشاف قوله والثاني بمعنى انه يكون

لتقدمهما على ج وج يتقدم ا فان آ سلما اذا توقف على ب وب على ج وج على آ فتوقف آ على نفسه والنه آ متوقف على ج وج على آ فتوقف آ على نفسه فيجب كل توقف يحصل لا تقدم على نفسه
وهذا انما يتم في الدور بمراتب واحد فان الدور بمرتبه واحدة ايضا يتقدس لان آ متقدم على نفسه وب انه متقدم على نفسه وهذا الاظهار السح لانه واجب ان يكون لشي واحد تقدمان
لا لشيئين واجيب بان المراد استلزام الدور للتقدم فيكون هناك لشي واحد تقدمات على نفسه فان آ لما توقف على ب وب على آ توقف آ على نفسه ثم بعض آ توقف على ب وب على آ
متوقف بعض آ على نفسه ثم بعض بعض آ متوقف على ب وب على آ فتوقف نفس نفس آ على نفسه
ويلزم ح ان يتعدد التوقف الى غير النهاية وهذا آت في تعريف الشي بنفسه فان آ اذا توقف على نفسه كان نفسه انه يتوقف على نفسه ونفس نفسه انه يتوقف على نفسه ويلزم ح ان يتحقق
ان يكون لشي تقدمات على نفسه الى غير النهاية والفرق لا يكاد يظهر الا ان يحمل على الدور بمراتب
واورد الامام على تعريف التمثيل بالمساوي في المعرفة بتعريف الزوج بما ليس بفرد الاشكال من
وجهين احدهما ان التقابل بين الزوج والفرد تقابل العدم والملكة والملكة اعرف من العدم
فلا يكونان متساويين في المعرفة وثانيهما ان الزوج معرف بما ليس بفرد وما ليس بفرد سواء كان
الفرد وجوديا او عدميا يتوقف تعقله على تعقل الفرد فلا يكون مساويا له في المعرفة اجاب الشارح
عن الاول بان الزوج والفرد وان كانا ملكة وعدما بحسب الحقيقة الا انهما ضدان بحسب المشهور و
التمثيل انما هو مبني على الشهرة وبه يظهر الجواب عن الثاني لان تعريف الزوج لما كان بما ليس
بفرد كان الفرد اخفى في تعريفه وهو مساو له في المعرفة بحسب الشهرة فلا يكون تعريفا بالمساوي
اذ التعريف بالمساوي اعم من ان يكون المساوي نفس المعرف او جزءه كما في تعريف الشي بنفسه
واما ان تعقل المعرف متوقف على تعقل الفرد فلا ينافي ذلك انما المنافي توقف تعقل المعرف
قوله والمثال المشهور ههنا الانف الافطس الافطس يوصف به الانف تارة وصاحب
الانف اخرى فهو مقول بالاشتراك على معنيين وقد وقع في عبارة القوم انه انف ذو تقعير
او ذو تقعر في الانف حتى يكون المعنى الاول صفة للانف والمعنى الثاني صفة الرجل و
تعريف الافطس اذا اخذناه مع الانف بانه ذو تقعر جاز اما الاول فلان معنى الانف



الافطس يكون ح انف هو انف ذو تقعر وهذا تكرار لا فائدة فيه واما الثاني فلانه يكون
معناه انف ذو تقعر في الانف فيلزم ان يكون للانف انف وهو ح نعم ذو التقعر في الانف
هو صاحب الانف والافطس بهذا المعنى ليس عرضا ذاتيا للانف فلا يمكن اخذه في تعريف الافطس
الذي هو عرض ذاتي والا لكان معناه انف هو شخص ذو تقعر في الانف فيصدق بان ان ما ذكروه من
المعنى يمتنع ان يكون معنى للافطس الذي هو عرض ذاتي وحده والصحيح ان يقال الافطس
ذو تقعر يختص بالانف او لا يكون الا للانف فيكون معنى الانف الافطس انف ذو تقعر لا
يكون الا في الانف والافطس بهذا المعنى لا يوصف الرجل به والا لكان الرجل ذا تقعر لا يكون الا
للانف فيكون ذاتيا لا يكون ذلك الشي ثابتا له وهو ح واعلم ان الفرق بين الانسان
الحيوان وبين الانف الافطس في اشتمال حد الاول على التكرار الخارجي والثاني على التكرار الضروري
ليس بينا اذ التكرار في الاول كما كان بالنظر الى السؤال والمركب الواقع فيه كذلك التكرار في
الثاني فانه لو لم يجمع بين الانف والافطس لما وقع التكرار في حده والحق ان الشيخ لم يفرق
بين التكرار الخارجي والضروري بل سلك ههنا مسلك احد فقال ربما يسهون فيكررون من غير
حاجة وضبط تلك الحاجة والضرورة كما في المركبات والاضافات الا ان في التكرار اما بحسب الحد
كما في الاضافات او بحسب الجزء كما في المركبات قوله والحق ان الصدق يتوقف الخبر
بالصدق والكذب يتوقف على الانهما عرضان ذاتيان للخبر خارجان عنه وانما اورد في
تعريفه لتفسير اسمه وتعيين معناه من بين سائر المركبات فان لنا اقوالا يصح ان يقال انها
صدقت او كذبت واقوالا لا يصح فيها ذلك كالتمني والترجي والاستفهام وغيرها ومعنى تلك
الاقوال وهذه الاقوال واضح حاصل في العقل الا انها التبس بعضها ببعض حتى اذا اطلق
لفظ الخبر لم يتعين مفهومه ولم يعلم انه يطلق على اي معنى من تلك المعاني الحاصلة عند العقل ولما
كان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فبهما يتبين معناه ويخلصانه عن الالتباس
ومما لا يحتاجان الى التعريف لوضوحهما عند العقل غاية ما في الباب ان معرفتهما موقوفة على
معرفة ماهية الخبر لكننا انه حاصل في العقل وح لا يلزم الدور وانما يلزم لو احتاج الصدق والكذب
الى البيان بلفظ الخبر والحاصل ان معنى الخبر له اعتباران احدهما من حيث هو هو من حيث انه

مدلول الخبر فوقف الصدق والكذب موقوفة على معرفة معنى الخبر من حيث هو وهو معنى الخبر من حيث هو مدلول لفظ الخبر متوقف على معرفة الصدق والكذب فلا دور وهذا كما اذا تعقلنا عدة معان منها الحيوان واردنا تعيينه وتميزه من تلك المعاني فنقول ذلك الذي هو جنس الانسان فبهذه الخاصة عينا معناه ولا يقال انه تعريف دوري من حيث ان معرفة الانسان موقوفة عليه

قوله واصناف التركيب الخبري الحملي والشرطي المتصل والمنفصل لما اعتبر التركيب الخبري بحسب ما صدقت عليه وثانيهما بحسب مفهوماتها فاذا اعتبرنا القضايا التي صدقت عليها فلا شك انها لا تختلف الا بحسب العوارض فان قولنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار لا يخالف قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود الا بامر عارض يتعلق بالتركيب والا فلا تفاوت في المعنى المعقول منهما الذي هو الخبر بالحقيقة فلا يكون انواعا بهذا الاعتبار بل اصنافا واما اعتبرنا مفهوماتها فهي مختلفة بحسب الحقيقة فيكون انواعا وذلك ظ وفي قوله وهيئة الشرط تعليق احد الحكمين بالاخر كلام لانه اراد بالتعليق نسبة احد الحكمين الى الاخر فلا نسلم انه هيئة الشرط وظ انه ليس كذلك وان اراد به اتصال احد الحكمين بالاخر فمسلم لكنه ليس بموجود في المنفصل والمنفصل

قوله حتى لو اوردنا ان نوجه لكنا خالفنا مقتضى ذلك الحكم المخالف انما لزمت لو اعتبر في الحكم عدم التوقيت وفرق ما بين اعتبار عدم التوقيت وعدم اعتباره وهكذا قوله حتى لو اردنا ان نقيد بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم **قوله** فان مخواسما واحد الفحوى ما نفهم من اللفظ على سبيل القطع وليس كل وليس بعض فحواهما السلب الجزئي اما ليس بعض فظ واما ليس كل فلانه صيغة للسلب عن الكل فالسلب عن الكل لا يخ اما ان يكون بالسلب الكلي او بالسلب الجزئي وايا ما كان فالسلب الجزئي لازم فما يلزم ليس كل على القطع ليس الا السلب الجزئي واما السلب الكلي فمحتمل وفيه نظر لانه ان اريد بالسلب عن الكل السلب عن كل واحد فهو السلب الكلي وان اريد السلب عن الكل من حيث هو كل فلا نسلم انه اما بالسلب الكلي او الجزئي لجواز السلب عن المجموع والاساس لكل واحد والجواب ان سلب كل يمكن ان يعقل على وجهين احدهما رفع المحمول عن كل واحد وبهذا الوجه يكون سلبا كليا وثانيهما رفع ايجاب كل واحد بمعنى ان ايجاب المحمول لكل واحد مرفوع

لا ان الايجاب عن كل واحد مرفوع وفرق بينهما ظ فاذا اريد بالسلب عن الكل بهذا الوجه ورفع اثبات كل واحد اما برفع الاثبات عن كل واحد وهو السلب الكلي او برفع الاثبات عن البعض وهو السلب الجزئي فعدد من الحصر **قوله** وقد ذكرنا ان المعاني الاصلية المحكوم عليها في القضية الحملية اما الطبيعة من حيث هي او الطبيعة مع لاحق والاولى المهملة كقولنا الانسان نوع فان الالف واللام فيه للطبيعة لا للعموم والا لكان معناه كل واحد مما صدق عليه الانسان نوع ومعلوم انه كاذب وكقولنا الانسان هو الضحاك فان معناه انحصار الضحاك في الانسان فلو كان الالف واللام فيه للعموم لكان منحصرا في كل واحد من افراد الناس لكن انحصار الحكم في شيء يقتضي عدم ثبوته لغيره فيكون الضحاك ثابتا لكل واحد غير ثابت لغيره ما مر والثانية اما ان يكون اللاحق يعقد تخصيصه وهي المخصوصة او تعميم الحكم وتخصيصه وهي المحصورة الكلية والجزئية وانت تعلم ان هذا التقسيم مشعر لعدم انحصار اللاحق فيما ذكر وايضا عد قولنا الانسان نوع وعام وقولنا الانسان هو الضحاك من المهملات مناف لقول الشيخ في موضعين احدهما ان المهملة في قوة الجزئية والاخر ان المهملة انما يذكر فيها طبيعة يصلح ان يوجد كلية وجزئية وقد صرح في الشفاء بان الحكم بالكلية والنوعية انما هو على المهية من حيث هي معنى عام وهي من هذه الحيثية كشيء واحد معين وذكر الامام ان اللفظ الدال على المهية لا يفيد العموم اذ لو كان افاده لكان اما بالمطابقة او التضمن فيكون العموم نفس مهية الانسان او جزءها او بالالتزام فيكون العموم لازما لها فاستحال ان يكون الشخص الواحد انسانا ولا يفيد ايضا الخصوص بالمطابقة لكنه يدل عليه بالالتزام فان الحكم لا يثبت في المهية الا اذا ثبت في فرد من افرادها اذ لو لم يثبت لشيء من افرادها لم يكن ثابتا لها فيكون الثبوت للمهية ثبوتا لبعض افرادها وكذا الثبوت لبعض افرادها ثبوت للمهية فلا جرم جعل اللفظ الدال على الثبوت للمهية في قوة ما يدل على الثبوت لبعض الافراد قال الشارح انه كان يحكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فكانه نسي في هذا الموضع وانما يرد عليه لو كان معنى الهجر عدم الدلالة وليس كذلك

قوله والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم لازمة السلب ما لحكم

فهما لزوم سلب التالي للمقدم وهي موجبة من عين المقدم ونقيض التالي اما كلية او جزئية
فيكون كعكسها على قياس ما في الموجبة الكلية او الجزئية وسالبة اللزوم وهي ما سلب فيها
لزوم التالي للمقدم وهي السالبة اللزومية وانما سمي لازمة السلب سالبة بحيث قال او السالبة
اعني لازمة السلب لان سالبة اللزوم ولازمة السلب متصلتان لزوميتان متفقتان
في الكم والمقدم مختلفتان في الكيف متناقضان في التالي فيكونان متلازمتين على ما نقل من
الشيخ فاطلق على لازمة السلب اسم السالبة اطلاقا لاسم الملزوم او اللازم على اللازم او
الملزوم وقصد الشيخ الى الفرق بين سالبة اللزوم ولازمة السلب بحسب المفهوم **قوله**
ولما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية اعلم ان السلب لا يعقل ولا يذكر الا مضافا
الى الايجاب لان السلب ليس هو الرفع مطلقا بل رفع الايجاب فتصوره وذكره بعد تصور
الايجاب وذكره فمتى اريد ان السلب فلا بد من ان يذكر الالفاظ الدالة على المعاني الثبوتية
او لا فان كانت تلك المعاني يذكر ومفردة فكذلك ركب معها اداة السلب فاللفظ الدال على
المعنى الثبوتي اصل لانه الاول في الدلالة ثم اذا اقترن حرف السلب بعدل به عن الاصل الى السلب
فيكون اللا انسان مثلا معدولا ولا بعدول عن الاصل ويكون القضية التي محمولها هو معدوله مسمى
بها الى المعدول وربما يسمى معدولة تسمية الكل باسم الجزء والحاصل ان ذكر السلب لما كان بعد ذكر
الايجاب فلا بد ان يذكر اولا لفظ دال على الثبوت ثم اذا اريد السلب يقرن به حرف
السلب فعند اقتران حرف السلب باللفظ الدال على الثبوت عدل بذلك اللفظ عن الاصل
اعني الثبوت وهو المعدول ثم ان الاعدام منها الاعدام المقابلة للملكات وهي التي هي
اعدام الملكات عما من شانه الملكات ومنها الاعدام الغير المقابلة لها كالانسان اللاحيوان
والاعدام المقابلة للملكات على قسمين منها ما وضع بازائها اسماء محصلة كالسكون والعمى ومنها
ما لم يوضع بازائها اسم محصل والحاجة ليست مستقلة لما ابين فيدخل حرف السلب على الملكات
حتى يدل على عدم الملكة فذهب قوم الى ان جميع الالفاظ المعدولة اعدام الملكات حتى ان
غير البصير هو الذي من شانه البصر وآخرون اجروها على مفهوماتها المطلقة حتى يصدق غير البصير
على الجمادات ايضا وصار هذا التنازع موضع بحث في العلم فقول الشيخ ومعنى غير البصير

المطلق م

اعني اشارة الى المذهب الاول وقوله او معنى اعم منه اشارة الى المذهب الثاني **قوله** ويجب
ان تعلم ان كل قضية لها شان ان حرف السلب مهما كان جزءا من المحمول كانت القضية معدولة
والا فمحصلة وجب بيان ما يعرف به الفرق بين ما يكون حرف السلب جزءا من المحمول وبين ما
لا يكون فنقول مهية الحملية مركبة من ثلثة اجزاء معنى الموضوع ومعنى المحمول ومعنى الاجتماع بينهما
فاذا اطلب بازاءه الالفاظ اللفظية فلا بد من لفظ ثالث يدل على معنى الاجتماع وهو الرابطة
وهذا الكلام بل كلام القوم في هذا الموضع مشعر بان مفهوم الرابطة هو النسبة بين معنى
الموضوع ومعنى المحمول لكن التحقيق يقتضي ان مفهومها هو وقوع النسبة الذي هو الايجاب
او لا وقوعها الذي هو السلب وانما قلنا ان الكلام ههنا يشعر بان مفهوم الرابطة هو
النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب لان الاجتماع بين المعنيين يحصل باعتبار النسبة فقط واما وقوعها
ولا وقوعها فهو امر زائد على معنى الاجتماع ولما كان بين الفعل وفاعله ارتباط معنوي لم
يحتج الارتباط بينهما الى ايراد رابطة وهذا ظاهر من معنى الفعل كما مر فان النسبة الى الموضوع
جزء مفهومه فلا يحتاج قولنا قال زيد الى الرابطة بخلاف زيد قال لان زيد ههنا ليس فاعلا
بل فاعله هو الضمير المستكن والجملة محمولة عليه فان **قلت** لم لا يجوز ان يربط الضمير الجملة
بزيد **قلت** لان الرابطة اداة والفاعل اسم ومن المحال ان يكون لفظ واحد اسما و
اداة وكذلك الاسماء المشتقة اذا وقعت موقع الافعال ارتبطت بفواعلها ارتباطا
من جهة المعنى كقولك اقائم زيد فانه مثل قولنا ايقوم زيد بخلاف قولك زيد قائم فانه
يحتاج الى الرابطة لامتناع ان يكون زيد فاعل قائم واعتراض الامام ههنا يتضمن وجهين
من الاعتراض احدهما ان الشيخ ذكر في الحكمة المشرقية ان القضية انما تكون ثنائية اذا لم يذكر فيها
الرابطة اما استغناء لان محمولها كلمة واسمها مشتق اشتقاقا يتضمن النسبة المذكورة
او اختصارا وهذا التصريح بان الاسامي المشتقة يتضمن الدلالة على النسبة لا يحتاج الى الرابطة
فقول هناك وههنا ان يقال زيد هو كاتب ينافي ذلك وقد اشار الشارح الى التوفيق بين
الكلامين بان استغناء الكلمات والاسماء المشتقات عن الرابطة انما هو بالقياس
الى فاعلها والموضوع ههنا ليس بفاعل وثانيهما ان الكاتب من الاسامي المشتقة وهي

مرتبط لذاته لما موضوعاتها لكونها دالة على معان ثابتة لموضوعات غير معينة فان الكاتب
مثلا ليس دلالته على الكتابة فقط بل وعلى ثبوت الكتابة لشيء ما وهو النسبة الحاصلة بين الكتابة
وبين موضوعها فلما كانت النسبة داخلة في مفهوم المشتقات لم يكن هناك حاجة الى ذكر لفظ مفرد
يدل على النسبة كما في الافعال من غير فرق قال الشارح هذا سهو لان ارتباط الفعل والمشتق
لذاته انما هو بالفاعل والمتقدم عليهما ليس بفاعل ومن ثمة نظر لانا لا نستفيد من زيد قام الا الحكم
بقيام زيد كما نستفيد من قام زيد وذلك انه في المركبين المحكوم عليه هو زيد والمحكوم به
هو القيام واما ان المحكوم في المركب هو مجموع الفعل والفاعل فذلك امر لا يتعلق بالمعنى
فان النحاة انما حاولوا صيانة قاعدتهم القائلة بوجوب تقديم الفعل على الفاعل عن الخدش
والاضطراب اوجبوا اضمار فاعل في الفعل في صفة المتأخر عن الفعل اذا صرح به وهو كلام لا
تحقيق له لان العرب الذين لا يتوقف لهم على علم النحو وتقدير الضمائر يستفيدون من المركبين
المعنى المراد فلولا ان ذلك المركب لم يحتج الى الاضمار لما كان كذلك على ان الكوفيين لا يعتبرون
الفاعل بل يجوزون التقدم على الفعل سلمناه لكن اسناد الفعل المتأخر ليس الى لفظ
الضمير بل الى معناه ومعناه ليس الا زيد الذي تقدمه ولو سلم ان الفعل مرتبط بما اسند اليه
بالذات فيكون الفعل المتأخر مرتبطا بزيد لذاته فلا يحتاج الى الرابطة **قوله** وانما لزم المنطقي
ان يعرف ان حرف السلب اذا تأخر اعلم ان قاعدة العربية ان حرف السلب اذا تأخر عن
الرابطة يرتبط بالموضوع ويكون القضية موجبة واذا تقدم على الرابطة كانت سالبة وربما تكون
في بعض اللغات كالفارسية ان حرف السلب يتقدم الرابطة ويكون القضية مع ذلك سالبة لكن
موجبة كقولهم زيد نابينا است فلما كان نظر اهل المنطق اذ انظروا في اللغات في اللغة العربية
اولا لان تركيب المنطق وتعليمه بها قال الشيخ اولا ان حرف السلب اذا تأخر عن الرابطة
كانت القضية موجبة ولما كان هذه الضابطة ليست عامة لجميع اللغات ومبحث المنطقي من حيث انه
منطقي يجب ان يكون عاما عدل الى عبارة افادت العموم وهي ان حرف السلب اذا كان
مربوطا بواسطة الرابطة على الموضوع كانت القضية موجبة سواء تقدمت الرابطة او تأخرت
وهذا الكلام في غاية اللطف واعترض الامام على الفرق المعنوي اولا بالقدح في ان

ان الايجاب العدولي يستدعي وجود الموضوع وثانيا بالقدح في ان السلب المحصل
لا يستدعيه اما الاول فهو ان المعقول من كون الشيء وصفا لغيره ثبوته وثبوته لغيره
فرع على ثبوته في نفسه فما لا ثبوت له في ذاته يستحيل ان يكون ثابتا لغيره ومحمول المعدولة
امر عدمي فيمتنع ان يكون موجبا فضلا عن ان يكون مستدعيا لوجود الموضوع وجوابه انه
ان عني بالثبوت للغير وجوده له فلا نسلم انه معنى الايجاب وان عني به صدقه عليه فلا نسلم ان صدق
الشيء على الغير فرع على ثبوته في نفسه فان الاعدام صادقة على الموجودات كما ان الوجودات
صادقة عليها واما الثاني فهو ان موضوع السلب لو كان معدوما لم يكن معدوما مطلقا لانه
ليس بمتصور ولا محكوم عليه فلا بد ان يكون له تخصص ما اذ ليس ذلك التخصص في الخارج فيكون في
العقل فيجب ان يكون موضوع السلب موجودا في الجملة وجوابه ان الكلام في الوجود التفصيلي
والسلب لا يستدعيه وحيث ما كانت هذه الاعتراضات ممنوعا على مقدمات الفرق حتى لم يمكن بعد
من ارادها والتفصي عنها بل معارضات مسلمة على مقدمات واهية اعرض الشارح عن ذكرها خوفا
من الاطناب **قوله** والفاضل الشارح زعم ان ما في المثال الاول زعم ان ما في المثال
الاول يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه لان بين الشيء ولازم نقيضه
منع الخلو دون منع الجمع اما منع الخلو فانه لو ارتفع الشيء مع لازم نقيضه لارتفع النقيضان
وهو محال واما انتفاء منع الجمع فلجواز ان يكون لازم النقيض اعم منه فيجتمع مع الشيء لكن اللازم
في المثال هو لزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالانفصال المانع للخلو لا يكون الا بين لا
طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لنقيضه اعني طلوع الشمس لكن الشيخ اورد الانفصال
بين الشيء الذي هو طلوع الشمس وملزوم نقيضه الذي هو عدم النهار فاذا هو سهو واورده
نظرا الى خصوص المادة لان طرفي المقدم لما كانا متساويين كان كل منهما لازما وملزوما لنقيض
الانفصال المعتبر انفصال بين الشيء ولازم نقيضه وهذا في غاية الفساد اما اولا فلانه
اراد على المثال وارباب الفن قد نبهوا عنه واما ثانيا فلان غاية ما في ذلك ان المنفصلة
المانعة الخلو من الشيء ولازم نقيضه صادقة ولا يلزم منه ان لا يصدق منفصلة اخرى
اصلا واما ثالثا فلان الشيخ لم يذكر قاعدة كلية بل ذكر مثالا واحدا لمنع الخلو فيه

بتحقق بخصوص المادة والشارح ترك هذا كله واتى بمعارضة وهى ان القائل يجب ان يكون منفصلة
مركبة من الشئ وملزوم نقيضه لان من الشئ وملزوم نقيضه منع الجمع دون الخلو اما منع
الجمع فلانه لولاه لاجتمع النقيضان واما عدم منع الجمع الخلو فلجواز ان يكون الملزوم اخص
لكن اللزوم فى المثال لزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالانفصال المانع من الجمع انما هو
بين طلوع الشمس وعدم النهار الذى هو ملزوم نقيضه لكن الامام انما اعتبر الانفصال
بين لا طلوع الشمس ووجود النهار الذى هو لازم لنقيضه فاذا هو سهو او نظر الى خصوص
المادة قوله واما من حيث الكم فالحقيقية لا بد ان تتالف عن موجبة وسالبة
لان تركيبها اما من العين ونقيضها او مساويه واياما كان يكون تركيبها من موجبة
وسالبة اما اذا كان من النقيضين فظ واما اذا كان من قضية ومساوى نقيضها فلان
القضية ان كانت موجبة كان نقيضها سالبة فمساويها لا يكون موجبة لان الموجبة
اخص من السالبة اذ الايجاب يستدعى وجود الموضوع دون السلب فتعين ان يكون سالبة
وان كانت سالبة فنقيضها موجبة ومساويها لا يكون سالبة لانها اعم من الموجبة فتعين ان يكون
المساوى موجبة واما مانعة الجمع فلا يمكن ان تتالف من الموجبة والسالبة لان السالبة اما نقيض
الموجبة او مساو لنقيضها فلو تركبت منهما كانت حقيقية ويمكن ان تتركب من موجبتين لانها انما تتركب
من الشئ والاخص من نقيضه ونقيض الموجب سالبة والموجبة اخص منها ولا يمكن ان تتالف من
سالبتين لان نقيض السالبة موجبة والسالبة ليست اخص منها بل اعم والى هذا اشار بقوله لان الموجبة
الحقيقية لا تستلزمها سالبة اى تركبت مانعة الجمع يجب ان يكون من الشئ وملزوم نقيضه ونقيض السالبة
موجبة والسالبة لا تستلزم الموجبة ومانعة الخلو لا يمكن ان تتالف من الموجبة والسالبة لما
فى مانعة الجمع ويمكن ان تتالف من سالبتين لان تركيبها من القضية والاعم من نقيضها ونقيض
السالبة موجبة والسالبة اعم منها ولان تركيبها من القضية ولازم نقيضها والسالبة يمكن ان تكون
لازمة للموجبة ولا يمكن ان تتالف من موجبتين لانها تشتمل على ما تشتمل عليها الحقيقية وزيادة
وذلك لان تركيب الحقيقية من القضية ونقيضها وتركيب مانعة الخلو من القضية والاعم
من نقيضها فالاعم مشتمل على النقيض وزيادة فلا يكون تركيبها من موجبتين لان نقيض

الموجب سالبة والموجب لا تشتمل على السالبة وزيادة اى لا تكون اعم من السالبة هذا اذا
اعتبر مانعة الجمع والخلو بالتفسير الاخص اما اذا اعتبر بالتفسير الاعم كما هو فى الشرح فيمكن
تركيبهما مما تركب عنه الحقيقية مع القسم الاخر وهو ظ واعلم ان هذه الاحكام كلها
انما تتم اذا كان طرفا الشرطية مشتركين فى الموضوع وادنى التامل يكفيه قوله وقد
راد فى المحملات لفظ انما ليفيد ان المحمول اما مساو للموضوع او خاص فهو دال على نفى
العموم اى على ان المحمول ليس اعم من الموضوع واذا دخلها حرف السلب سلب دلالتها
على نفى العموم عن المحمول واذا سلب نفى العموم ثبت العموم وهناك نظر لان لفظ انما فى
فى قولنا انما الانسان حيوان على ما يقتضيه قواعد العربية لا يفيد الا حصر الانسان على
وهو المسند اليه فى الحيوان الذى هو المسند حتى يجوز ان يكون غير الانسان حيوانا لا على
حصر المسند فى المسند اليه ليمتنع ان يكون غير الانسان حيوانا فهو لا يدل على مساواة المحمول
للانسان ولا على كونه اخص وعلى هذا ليس انما لا يدل على العموم بل لما كان معنى الحصر ايجابا
وهو فى المثال المذكور ان الانسان حيوان وسلبا وهو ليس الانسان غير حيوان فليس
انما انما رفع لذلك الايجاب او رفع لهذا السلب اذ اقلت ليس الانسان الا ناطق
يفهم منه حصر الانسان فى الناطق اما بحسب المعنى حتى لا يكون للانسان معنى غير الناطق
واما بحسب الصدق حتى لا يكون انسان غير ناطق وهذا مستقيم على قاعدة العربية
والحق ان انما عندهم منزلة ما والا وهما ليسا يدلان الا على حصر المسند اليه فى المسند
وانما يدل على حصر المسند فى المسند اليه وعن الشارح بقوله واما المساواة فى الدلالة المساواة
فى الصدق حتى يصدق كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وهو شرح ليس مطابقا للمتن
فان المساواة ليست يفهم من ليس الا ولا مما ذكره فى المتن واذا قلت لا يكون
النهار موجودا او يكون الشمس طالعة امكن استعمال كلمة فى معنيين احدهما معنى الا ان
فيج يكون معنى القضية لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة ومرجع معناه الى
قولنا لا يكون النهار موجودا الا اذا كانت الشمس طالعة فهذه حصر فى الحقيقة وكيف
محصورة كلية فان محصلها كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة وثانيهما معنى

الموجب

او العاطفة وح يكون منفصلة حقيقية لان عدم النهار وطلوع الشمس لا يمكن ارتفاعهما
ولا اجتماعهما ولا شبهة في انه اقرب واذا قلت لا يكون هذا العدد زوج الزوج وهو
فرد فهذا التركيب بعينه مانع الجمع بين الفرد وزوج الزوج فيكون من بعضهما مانع الخلو فانه
لو ارتفعا لاجتمع نقيضاهما وكان بينهما مانع الجمع حقيقة لما كان احد جزئيها اي المنفصلة الا
محله مصداق العبارة تنزل التركيب منزلتهما دون المنفصلة المانع **قوله** وليس بعيد
عن الصواب اعلم ان كل قضية حملية تشتمل على عقدين عقد الوضع وهو اتصاف
ذات الموضوع بالوصف العنواني وعقد الحمل وهو اتصافه بوصف المحمول وعقد الوضع تركيب
تقييدي فان الوصف العنواني ليس معتبرا في القضية على سبيل حمله على ذات الموضوع بل
على سبيل انه موضوع معه بخلاف عقد الحمل فانه تركيب خبري الا ان عقد الوضع يشبه بعقد الحمل
فانه في التركيب التقييدي اشارة الى التركيب الخبري فانك اذا قلت الحيوان الناطق فكانك قلت الحيوان
الذي هو ناطق ولهذا اعتبر في الافراض عقد حمل وكما اعتبر المادة في عقد الحمل كذلك اعتبر في
عقد الوضع وعلى هذا يجب حمل كلام الشارح فانه جعل ما شبهه منسوبا الى الموضوع والثاني
ليس منسوبا الى الموضوع ثم المادة ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة
الحاصلة بل كيفية النسبة الايجابية بالوجوب والامتناع والامكان وهي لا تتغير بواسطة ايجاب
القضية وسلبها فان نسبة الحيوان الى الانسان بالوجوب سواء وجب الحيوان له او سلب عنه هذا
على النسخة الاولى واما على النسخة الثانية فالمادة كيفية النسبة مطلقا سواء كانت ايجابية او سلبية
حتى يكون نسبة الحيوان الى الانسان ان كانت ايجابية ففي مادة الوجوب وان كانت سلبية ففي
مادة الامتناع فالحاصل ان المادة هي كيفية النسبة في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع
ثم ان العقل ربما يعبر كيفية النسبة اما بتلك الكيفية الثابتة في نفس الامر او اعم او اخص او مباينا ويعبر عنها
بعبارة هي الجهة فالمادة بحسب نفس الامر والجهة باعتبار المعتبر فربما طابقتها وربما لم يطابقها فان
الامام انما حاول المنطقيون التمييز بين المادة والجهة لان الغرض من معرفة القضايا تقرير
الاقيسة لاستخراج النتائج وهي لا يحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الامر بل بحسب
جهاتها المعتبرة عند العقل فلهذا احتاجوا الى الفرق بين المادة والجهة وهذا الكلام

قوله الاطلاق في القضية المقيدة ان ذكرت فيها الجهة فموجهة والا فمطلقة ولكن ليس
تقابل الاطلاق تقابل العدم والملكة لكن ربما تعد المطلقة في الموجهات كما تعد السالبة
في الحمليات وكما سميت السالبة حملية وان لم يكن فيها حمل بالمجاز لاستعداد الحمل كذلك وان لم
تذكر فيها جهة عدت من الموجهات مجازا لاستعدادها لذكر الجهة فيها فان قلت اذا كان
المطلقة والموجهة متقابلتين فكيف يكون المطلقة اعم منها فقوله العموم بحسب الوجود والتقابل
بحسب الصدق حتى تحقق الموجهة تحقق المطلقة وما صدق على المطلقة لم يصدق عليه الموجهة
ثم ان المطلقة تدل على ثبوت النسبة بالفعل وهو الحكم بخلاف الممكنة فانها تدل على وقوع
النسبة فيها بجواز ان يبقى بالقوة دائما فلا حكم فيها بالفعل فلا تتناولها المطلقة فكانها
مغايرة للممكنة بحسب المفهوم والاعتبار وسواء الجهة لم تذكر فيها وذكرت في الممكنة مغاير
انه بحسب الذات والعموم فليس اذا تحقق صدق الممكنة تحقق صدق المطلقة فلما اراد الشيخ ان
بين التقابل بينهما بحسب الاعتبار اورد الامكان في القسم الاول حيث قال او على سبيل الامكان
لان الاقسام الاربعة كلها مقابلة للمطلقة بحسب الاعتبار ولما قصد بيان عموم المطلقة في الموجهات
في القسم الثاني لم يذكر الممكنة فيها بل اقتصر على القضايا الفعلية الدائمة والضرورية واللادائمة
واللاضرورية وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤال الاول عرف الشيخ المطلقة بانها التي
ليس فيها حكم من غير بيان ضرورية او دائمة او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على سبيل
الامكان وهو يدل على ان القضية اذا اطلقت يكون اعم من جميع القضايا الاربع المقيدة بالضرورة
والدوام والحين والامكان ثم ان المطلق اعم من المقيد فاجاب بان قيد الامكان ينافي
الاطلاق في الدلالة فلا يتناوله الامكان وانما ذكره الشيخ تنبيها على المقابلة بينهما لا على
العموم الثاني ان الشيخ قسم القضية الى قسمين واعتبر في القسم الاول عدم امور اربعة ولم يعتبر
في القسم الثاني الا وجود احد الامور الثلاثة وحذف الامر الرابع وهو الامكان ولا شك ان
انه مخل بالحصر وجوابه ان المقسم هو القضية التي فيها حكم وح لا اخلال بالحصر وانما اعتبر الامكان
في القسم الاول لبيان التقابل بينه وبين الاطلاق ولم يعتبره في القسم الثاني لبيان عموم المطلقة
فان قلت اذا لم يكن في الممكنة حكم بالفعل لم يكن قضية لانها لا تحقق بدون تحقق الحكم

منقول ليست قضيه بالفعل بل بالقوة فان قلت اليس حكم في الممكنه بسلب الضرورة عن الجانب المخالف
او بسلب الامتناع عن الجانب الموافق صقول ذلک حکم على النسبة المتصورة بين طرفيها او على
نقيضهما وهو حقيقة الجهة كما قالوا انها في القضية المعقولة حكم العقل على النسبة مالكيفية لا حكم بنسبة
المحمول الى الموضوع وهو معدوم **قوله** وانما فسر الضرورة بالدوام قد فسر الضرورة بالدوام
قال ولسنا نعني بها ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما فانه يدل على الضرورة المطلقة ما يكون الحكم
فيها لم يزل ولا يزال وهو مفهوم الدوام الازلي وحيث قال بل نعني به انه ما دام موجود الذات
انسانا فهو جسم ناطق فانه مفهوم الدوام الذاتي وهو تفسير بالاعم لما مر من ان الدوام اعم
من الضرورة هو رسم ناقص او بناء على تساويهما في نفس الامر واعتبار الضرورات في الايجاب والسلب
واحد الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح لتلزوم التناقض
بل انما يصح اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام بكاتب وقع بعد السلب جزءا من المحمول اذ لا معنى لذلك
الا ان زيدا ليس بكاتب ما دام عدم الكتابة ثابتا له فيكون موجبة اما معدولة او سالبة المحمول
والضرورة المشروطة بالوصف ان لم تتقيد بالاقسام الذاتية احتملت ان تكون الضرورة ذاتية وان لا تكون
فما تكون ضرورة ذاتية داخل في الضرورة بحسب الذات فلا فائدة في افرادها قسما آخر مغايرا للضرورة الذاتية
وان قيدت بالاقسام الذاتية لم تتناول الضرورة الذاتية واختصت قسما آخر مباينا وهذا الكلام من
الشارح كانه سؤال على ما فعله الشيخ فانه اخذ المشروطة بالوصف ضرورة اغنى فيها شرط وصف الموضوع
اعم من ان تكون ضرورة ذاتية او لا تكون وقع تداخل الاقسام والجواب ان هذا التقسيم اعتباري
والتغاير بين المفهومات كاف وايضا فالسؤال وارد على سائر الاقسام فان المشروطة بالدوام
تتناول المطلقة وبحسب الوقت يتناول الضرورة بحسب الذات والمطلقة وبشرط المحمول تتناول جميع الا
معقول فلا فائدة في افراده قسما آخر بل الغرض تحصيل المفهومات للقضايا سواء كانت متباينة
او متداخلة وتوقف احكامها ولا شرط المحمول متاخرة عن الوجود وما في الضرورات متقدمة
على الوجود فان المحمول لم يوجد للموضوع ما لم يصر ضروريا فالضرورة الذاتية سابقة على وجود المحمول
وكذا الضرورة الوقتية والوصفية **قوله** يعني الاقسام اضاف المطلق الى الضروري وما فيه حكم
من غير ضرورة ذاتية الاقسام الاربعة من الضرورة والدوام من غير ضرورة اما الاقسام الاربعة

فيه

في المشروطة بالوصف على وجه لا يشمل الضروري الذاتي اي بعد نفي الضرورة الذاتية عنها على
نحو من قول وشرط المحمول وبشرط الوقت المعين ونحوه والقيد الذي اورده في المشروطة بالوصف
لا بد ان يورد في سائر الاقسام فانها ايضا تتناول الضرورة الذاتية وكلام الشيخ ليس الا
ان الضرورات المشروطة الاربع اصناف المطلق اذا قيدت باللاضرورة الذاتية وظهر
هذا القيد لم يصرح به ولما كانت هذه الضرورات عرضا ملا للدوام المطلق فانها
لو كانت شاملة له وهو شامل للضروري الذاتي لكانت شاملة للضروري الذاتي وقد فرضناها
غير ذاتية حتى كان المطلق الغير الضروري اما من غير دوام او دوام من غير ضرورة
ذاتية حيث انه لا يلزم من عدم شمول الضرورات الدوام خلوها من الدوام وهذا المطلق
اخص من المطلق العام بسبب الضروري الذاتي فان المطلق العام يتناوله دون هذا المطلق
فقد بان من هنا ان المطلق مقول بالاشتراك على معنيين مختلفين بالعموم والخصوص ومنشأ هذا
الاشتراك ما ورد في التعليم الاول واختلاف تفاسير مفسريه وهو واضح ثم ذكر ان المطلقة
تختص بالقضية التي فيها ضرورة بشرط غير الذات وهو معنى آخر فالمطلقة تطلق على ثلث معان
ا المطلقة العامة التي تعم الفعليات ب المطلقة اللاضرورية التي تتناول الضرورات
الاربع والدائمة اللاضرورية ج المطلقة اللادائمة وهي تتناول الضرورات الاربع دون
الدائمة **قوله** الجمهور من المنطقيين اعلم ان الضرورة والدوام ان اعتبر الحسب مفهوميهما
فلا شک في ان الدوام اعم من الضرورة لان مفهوم الدوام شمول الاوقات ومفهوم الضرورة
امتناع الانفكاك ومتى كان المحمول ممتنع الانفكاك عن الموضوع ثبت في جميع اوقات
وجود الموضوع قطعا من غير عكس وان اعتبر الحسب الامر نفسه فاما ان يكون المراد بالضرورة الوجوب
بالذات او الوجوب مطلقا اعم من ان يكون بالذات او بالغير فان اريد الوجوب
بالذات فالحق ان الدوام اعم منه لان بعض الممكنات دائم الوجود وامتنع ان يكون
الممكن واجب الوجود بالذات وان اريد بالضرورة الوجوب مطلقا فالضرورة والدوام متساويان
سواء كان في الجزئيات او في الكليات لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فمتى وجد دائما
دائما بل الذي لا يكون دائما لا يوجد الا مع هذا الوجوب فقد بان ان فرق الشيخ

فان قلت لا يصل الدائم ... الضروريات ... [illegible]
... الضروريات الاربع
... المطلق ...
٥
... [illegible]

من الكليات والجزئيات ليس كيدوان فرق الشيخ بناء على المفهوم لان الفن لا يبحث
عن المادة **قوله** ومن ظن ظنوا ان كل حكم كلي ضروري ذاتي يكون دائما وهو تبطل لان
من المحمولات ما يثبت لكل واحد من افراد الموضوع لا دائما بل في بعض الاوقات كان
كل كوكب له شروق وغروب لا دائما بل في وقت معين وكل انسان متنفس لا دائما بل في
وقت ما **قوله** نهايته جميعا اي الامكان الخاص حاصل في طرفي الامكان العام
وكلام الشيخ سواء ان الامكان العام حاصل في طرفي الامكان الخاص وكلاهما حسن **قوله**
فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه لا خفاء في انه متى صدق الامكان
صدق سلب الامتناع والممتنع اما ممتنع ان يكون واما ممتنع ان لا يكون وليس بين القسمين
امر مشترك يكون نقيضهما او نقيضا لهما اذ لا اشتراك بين الوجود والعدم في امر ذاتي فان كان
ولا بد ان يكون المشترك بينهما امرا عارضا لهما وهو الممكن وهو الذي ليس بممتنع اما ليس
ان يكون في مقابلة ممتنع ان يكون واما ليس بممتنع ان لا يكون في مقابلة ممتنع ان
لا يكون فلا يكون الممكن نفس القسمين او واحدا منهما بل خارجا عنهما لازما فيكون الامكان
ما يلازم سلب الامتناع لا نفس سلب الامتناع لانه مشترك بين القسمين والمشترك بينهما خارج
عنهما لازم واليه اشار بقوله فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة اي لما كان الامكان
مقابلا لكل واحد من الضرورتين او مقابلا للضرورتين يكون مشتركا بين سلبي الضرورتين
والمشترك بينهما ليس نفسهما بل لازم لهما وهذا الكلام منظور فيه من وجهين الاول ان الوجود
والعدم لا اشتراك بينهما في امر ذاتي لكن لا يلزم منه ان لا يكون من امتناع الوجود وامتناع
العدم او من امكان الوجود وامكان العدم اشتراك في امر ذاتي فان مطلق الامتناع
والامكان ذاتي للقسمين ولئن سلمنا انه لا ذاتي بينهما لكن من اين يلزم ان لا يكون
الامكان نفس سلب الامتناع فان من الجائز ان يكون سلب الامتناع خارجا عن القسمين
والامكان نفسه ولا يمكن ان يقال سلب الامتناع لا بد ان يكون داخلا في القسمين لانه
نقض باشتراك القسمين في امر ذاتي وكان قد نفاه الثاني ان هذا الكلام بناء في
ما ذكره من ان الامكان وضع ولا بازائه سلب الامتناع قال الامام قول الشيخ

معنى به ما يلازم سلب في العدم صريح في ان الامكان ليس عين السلب لان الشيء
لا يلازم نفسه ومن الظاهر انه ليس المراد ان الامكان سلب اخر يلازم هذا السلب
بل المراد ان الامكان امر ثبوتي يلزم ذلك السلب لكن الحق يأباه لصحة حمل الامكان
على المعدومات وما يصح حمله على المعدوم لا يكون ثبوتيا والا لكان ما ليس بثابت موصوفا
موصوفا بثابت منه وكان هذا الكلام من الامام تنبيها على وجه عدول الشيخ
عن سلب الضرورة الى ما يلازمه وهو ذهابه الى ان الامكان امر ثبوتي ولهذا لم يجعله نفس السلب
ثم ان سلمنا انه ليس المراد سلبا اخر فالثبوتي ان اراد به الثبوت في الخارج لم يلزم من عدم
سلبيته ثبوته في الخارج وان اراد به ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فلم لا يصح حمله على
المعدوم وهو ظاهر ثم اورد اعتراضا اخر وهو ان الامكان اما امكان الوجود او امكان
العدم وامكان الوجود ما يلازم سلب في العدم وهو محمول على الواجب والممكن بالامكان
والممكن الخاص وامكان العدم ما يلازم سلب في الوجود وهو محمول على الممتنع والممكن فما
يلازم سلب في العدم ليس هو مطلق الامكان بل امكان الوجود فالصواب ان يفسر
ما يلازم سلب في احد الجانبين حتى يتناول الممتنع اجاب الشارح بوجهين الاول ان الامكان
انما وضع لما يلازم سلب الامتناع في جانب الوجود فان العامة كلما اطلقوا الممتنع ارادوا
الممتنع ان يكون وعن الممتنع ارادوا وعن الممتنع ان يكون فلما خطر ببالهم سلب الامتناع كان
ذلك في صورة الوجود فكان الامكان عندهم موضوعا في الاصل لسلب الامتناع في
جانب الوجود اعني سلب في العدم ثم لما تنبه القوم ان هذا المفهوم متحقق ايضا في جانب العدم
استعمل فيه ايضا فنقل الشيخ متعارف العامة على مقتضى وضعهم الاصلي وعليه في جانب العدم
لا ينافي ذلك الثاني انا لا نسلم ان سلب في العدم لا يلازم سلب في الوجود واحد الشيئين فان
في العدم هو الامتناع والامتناع كما يكون في جانب الوجود وكذلك يكون في جانب السلب
فالامكان وهو ما يلازم سلب في العدم اي سلب الامتناع ان اعتبر في جانب الوجود
قابل امتناع ان يكون وان اعتبر في جانب العدم قابل امتناع ان لا يكون **قوله**
وهذا معنى ثالث الممكن لما كان الامكان موضوعا بازاء سلب الضرورة نقلكما كان

لا نفس انه لزم العدم امرا امتناع العدم وهو نقيضا
لا مطلق الامتناع بل امتناع الوجود
والامتناع العدم الا ان يراد الا اطلاق السلب
الذي هو امتناع كيف كانا غيرهما
ليكون نقيضا للعدم
تم

اخص عن الغير يكون احق بهذا الاسم فاطلق اولا على سلب الضرورة الذاتية عن احد الجانبين
ثم على سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين معا فهو اولى بالامكان ثم على سلب الضرورة الذاتية
والوقتية والوصفية عن احد الطرفين فهو احق واخص لانه اقرب الى حاق الوسط بين
الايجاب والسلب اذ ليس في طرف الايجاب ضرورة ولا في طرف السلب ضرورة فهو جاز الايجاب وجاز السلب
جوازا صرفا والغير بشرط المحمول مقابلة لهذا الامكان بحسب الاعتبار من حيث انه سلب الغير وهي
الضرورة الا انها مشاركة له في المادة لان ذلك الممكن اما ضروري الايجاب بشرط المحمول او
ضروري السلب بشرطه وانما لم يقل هو اخص من الوجهين لان الاعم والاخص يدلان على معنى واحد
كالانسان والحيوان فانهما يدلان على معنى الحيوان الا ان الاخص اقل تناولا للجزئيات من
الاعم ضرورة ان جزئيات الاخص بعض جزئيات الاعم والاعم اقل تناولا بحسب المفهوم من الاخص
لان مفهوم الاعم جزء مفهوم الاخص ويمكن حمل كل واحد من المختلفين بان احدهما اقل تناولا من الآخر
عليهما والاعم انما يطلق على الاخص لا بواسطة انه موضوع لمفهومه بل بواسطة اشتماله على
مفهوم الاعم فان صدق الحيوان على الانسان لا لانه موضوع لمعنى الانسان بل لاشتماله
على معنى الحيوان وهذا بخلاف الامكان لان اطلاقه على الامكان الاخص لانه موضوع بازائه
لا لاشتماله على معناه حتى لو فرضنا ان بين المعنيين تباينا لكان الامكان مطلقا عليهما كلفظ
واحد في السودان بالسود فان السود يقع عليه وعلى صفته بمعنيين فكما لا يقال ان وقوعه
عليهما بحسب العموم والخصوص كذلك لا يقال ان وقوع الامكان على المعنيين بحسب العموم والخصوص
والحاصل انا في اعتبار النسبة بين مفهومات الامكان ان جردنا النظر الى معانيها فلاشك ان
بينها عموما وخصوصا وان اعتبرنا لفظ الامكان وقصدنا بيان حمل المواطاة صدق الاسم
اقصد لا يقع عليها بالعموم والخصوص لان اسم الاعم انما يصدق على الاخص لاشتماله
على معناه وليس كذلك في الامكان فانه يقع على المعاني المذكورة بالاشتراك بل يقع على
الاخر وهو الممكن الاخص بحسب الكل اي بمعناه وبالمعنى الخاص وبالمعنى العام بالاشتراك
وفيه نظر لان وقوع اسم الاعم على الاخص بالاشتراك لا ينافي وقوعه عليه بالعموم واذا
اعتبرنا الامكان فالاعتبارات خمسة لا اربعة كما ذكره الشيخ لان الشيء اما ضروري الوجود

بسبب ... ام

بحسب ج

بحسب الذات او ضروري العدم بحسب الذات او لا ضروري بهما والاول الواجب والثاني
الممتنع والثالث اما ان يشتمل على ضرورة ما اولا والاول اما ان يكون ضروري الوجود او ضروري
العدم وهذا القسم هو الذي تركه الشيخ وح لا يكون القسمة حاصرة فان قلت لا نم ان هذا
القسم متروك في القسمة فان قوله موجود لضرورة ما اعم من ان يكون لضرورة الوجود او لضرورة العدم
وقال الامام الاقسام بحسب الامكان ثلثة الواجب والممتنع والممكن لكن هذا الممكن اعم
فان الممكن الخاص اما ان يشتمل على ضرورة او لا ضرورة فيه اصلا وح تنحصر الاقسام في الاربعة اجاب
الشارح بانه ان حاول القسمين ضروري الوجود وضروري العدم تحت الموجود لضرورة ما يلحق
ان يطوي الواجب والممتنع تحت الضروري مطلقا وح يكون القسمة مثلثة كما قال الامام ضروري
بحسب الذات او ضروري لا بحسب الذات او لا ضروري فان قلت هذا التقدير هو جميع
القسمين في قوله موجود لضرورة ما ممتنع لان الشيء الموجود يستحيل ان يكون ضروري العدم فيقول الركب
يحتمل وجهين احدهما ان قوله لضرورة ما جملة وقعت صفة لموجود وعلى هذا يستحيل ان يتناول ضروري
العدم وثانيهما انه ضمار يتعلق لموجود ويكون معناه وجوده لضرورة ما ولا خفاء ان الذي له
ضرورة ما يتناول ضروري الوجود وضروري العدم وكان الشارح فالظاهر ان الركب لا يحتمل ضروري العدم
ولو فرضناه يحتمل تناولهما فالمناسب تثليث القسمة فاللازم اما تثليثها او تخميسها واما التربيع
فلا وجه له قوله هذا معنى رابع من زعم ان الممكن ما لا ضرورة فيه اصلا اعتبره بالقياس الى
الاستقبال لاشتمال الاشياء في الماضي والحال على ضرورة وجودها او عدمها بخلافهما في
الزمان المستقبل فان وجودها وعدمها لم يتعين بعد فيه لعدم حضوره واشترط بعضهم
ان يكون معدوما في الحال فانه لو كان موجودا في الحال لكان ضروريا والممكن ما لا ضرورة فيه
اصلا ورد عليهم بانه لو كان معدوما في الحال لكان ضروريا ايضا فلا يكون ممكنا ايضا قوله
المراد على الرواية الاولى ان الوجود لا ينافي الامكان لان الوجود اما بالضرورة الذاتية او
بالضرورة الغير الذاتية او لا بالضرورة فان كان بالضرورة الذاتية وهو الوجوب لا ينافي الامكان الاول
وان كان بالضرورة الغير الذاتية لا ينافي الامكان وان كان لا بالضرورة اصلا فهو لا ينافي
الامكان الاستقبالي لان الوجود في الحال لا ينافي العدم في الاستقبال لجواز

اخرى

[illegible]

ان يكون الشيء موجودا في الحال معدوما في الاستقبال فمطرق الاول ان لا ينافي الامكان
في الاستقبال وانما دخل تحت الامكان الاول وما قال يصدق عليه ان الامكان الاول
سلب في العدم والشيء اذا كان ضروري فلا فايدة في ان يقال انه ليس بضروري العدم
وانما دخل تحته لفوايد وهي انه اذا اطلق الممكن في العرف يفهم منه انه ليس بممتنع واذا اطلق
غير الممكن يفهم منه انه ممتنع فوضع اسم الامكان لسلب الامتناع في العدم فهو موضوع
في العدم وما ليس بضروري العدم جاز ان يكون ضروري الوجود وان لا يكون فدخل
الواجب تحت هذا الامكان لهذه الفوايد **قوله** واعلم ان الفرق بين السالبة الضرورية
وسالبة الفعل ان الاول سلب مكيف بالضرورة والثانية سلب تلك الجهة وهو النقيض فلا الضرورة
التالية ان سبب في الجهة حتى يلازمه الممكنة العامة لان سلب الضرورة الايجابية يقتضي الضرورة الايجابية
ونقيض الضرورة الايجابية الامكان العام السلبي وكذلك البواقي والسالبة الوجودية اللادائمة
يلازم موجبتها لاطلاق السلب والايجاب معا فيهما بخلاف اللاضرورية فان قيد اللاضرورة فيهما هو
ممكنة عامة يجوز ان يبقى بالقوة دائما فلا يصدق موجبة لاضرورية لان ايجابها ايجاب بالفعل
بل قد يبقى السالبة اللاضرورية وموجبتها دوام الطرفين فاحد الموجبة اللاضرورية دوام
الايجاب والسالبة اللاضرورية دوام السلب فلا يلزم من صدق احدهما صدق الاخرى لانه
اذا صدقت الموجبة انها لم يصدق سالبتها اذ هي بالفعل واذا صدقت السالبة انها لم يصدق
موجبتها لكونها بالفعل فلا يراد ما قيل ان الطرفين لا يجتمعان بالفعل في مادة واحدة لامتناع
اجتماع دوام الايجاب ودوام السلب في مادة واحدة بل في مادتين **قوله** اشارة الى
تحقق الكلي الموجهة في الجهات لما كان الجهة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اراد ان يحقق الموضوع
والمحمول حتى يحقق كيفية النسبة بينهما فاذا قلنا كل ج ب لا نعني بكلية ج اي الكلي المنطقي فان
الكلية من العموم ولا الجزم الكلي اي الكلي العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه يكون
تارة موضوعا في بعض القضايا كالمهملات واخرى جزء موضوع كما في المخصوصات
والمحصورات وبيان ذلك ان موضوع القضية اما الطبيعة من حيث هي هي او الطبيعة
باعتبار الخصوص او الطبيعة باعتبار العموم فالاول موضوع المهملات والثاني موضوع

المخصوصات

المخصوصات والثالث الكلي العقلي او موضوع المحصورات وفيه نظر اما اولا فلان كلية ج يمتنع
ان يكون كليا منطقيا لان الكلي المنطقي هو مفهوم الكلي من غير اشارة الى مادة من المواد
واما الكلي المقيد فهي الكلي العقلي واما ثانيا فلان قوله وانما لم يذكر الكلي الطبيعي انما
يصح لو اتحد العبارة وليس كذلك فان المقصود تحقيق مفهوم الكلي وحمل الكلي على الكلي
الطبيعي مما لا يخطر ببال احد والحق ما فهم الامام من ان المراد بالكلية الكلي المجموعي واما الى
مثال على المغالطة فلان المراد الفرق بين مجموع الجزئيات وكل واحد منها والكلي في قوله
الكل عشرة ليس مجموع الجزئيات بل مجموع الاجزاء وما ذهب اليه الفارابي مخالف للغة
والتحقيق اما انه مخالف للعرف فلانه اذا اطلق الاسود في العرف لا يفهم منه الا
ما هو اسود بالفعل واما انه مخالف للتحقيق فلان النطفة يصح ان يكون انسانا ولا يدخل في
الحكم على الانسان وفيه مغالطة بسبب اشتراك اللفظ فانه لو اراد به الامكان العام فقد ظهر
بطلانه لصدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة ولو اراد به الامكان الاستعدادي
فهو ليس بوارد على الفارابي لان مراده الامكان العام والحكم بالايجاب على الموصوفات في الوجود
في الخارج فقط او المفروضة فقط بل على وجه يعمهما وهذا شرح لا يطابق المتن لانه اخذ الاتصاف
في بحث مع الفرض الذهني والوجود الخارجي على ما يصح به **قوله** كان موصوفا في الفرض
الذهني او الوجود الخارجي وانما اخذ الافراد بحيث يتناول الموجودات المحققة والمقدرة
في ذلك شيء اخر لا تعلق للمتن به وقوله مع حصره اي مع الايجاب الكلي اشارة الى ما سبق
من بطلان قول من زعم ان كل حكم كلي ضروري ونبه بقوله فانه ذو ناشي اخر فقد
وجهناه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار لانه دال على ان الموجهة انما هي المطلقة
مع زيادة فالتقابل بينهما بحسب اعتبار اشتمالها على الزيادة والا فحيث وجد الموجهة وجد
المطلقة وفيما بين من المغايرة بين الضروري والدائم تعريض بان الدوام في الكليات
لا يفارق الضرورة فانه قال بل يحتمل ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة ويسلب عن البعض
لا محالة وذلك زيادة تاكيد لعدم امكان كون الكلي الدائم غير ضروري ولا سيما بلفظ
بل فانها للاضراب عن الاول **قوله** ويسلب ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان

المذكور فانه يقال لب لا ما دام موجود الذات لا حق الضرورة والدائمة الداتي تتميز
شرع في بيان الوجودية اللادائمة وهي التي يحكم فيها بثبت لا دائما ولما اصناف فالقضية
التي يحكم فيها بثبت في وقت معين لا دائما مطلقة وقتية لا دائمة والتي يحكم فيها بثبت
في وقت غير معين لا دائما مطلقة منتشرة لا دائمة والتي يحكم فيها بثبت ما دام ج لا دائما
وصفية لا دائمة مشتركة بين الوقتية الخاصة والمشروطة الخاصة والشيخ لم يفرق بينها فكل واحد
من هذه الاصناف يشمل الخ والامر وقول الشارح اشارة الى ان يكون الحكم فيه دائما عم
مطابق للمتن لاشتراكه بين الدوام والخ الامر الا ان يعتبر اقل ما في الباب قلت
قد سبق ان الوجودية اللادائمة تتناول الضروريات الاربع التي منها الخ بشرط
المحمول فلم لم يعد ما من اقسامها ههنا اجاب بانه لم يذكر الخ بشرط المحمول ههنا لا نهاد فله
فيما ذكره من الوجوديات فان الموصوف بب في وقت معين او غيره اما ان يكون
كذلك بالخ او لا يكون فان لم يكن بالخ الوقت يكون ضرورية بشرط المحمول وفيه نظر
لان هذا القسم من الخ بشرط المحمول ولو كفى هذا القدر في عدم الذكر فالاقسام الثلثة داخل
بعضها في بعض بل كلها داخل في الخ بشرط المحمول **قوله** على طريقة قوم سولا انما
سموا ان القضايا مطلقة وممكنة وضرورية ارادوا ان يفرقوا بينها بعد ان اعتقدوا
ان الحكم في القضايا على الموجودات الخارجية فقالوا المطلقة ما يشتمل على الوجود الى الماضي
او الحال فلزمهم ان يخصوا الممكنة بالاستقبال وذلك لانهم فهموا من الاطلاق الفعل
بالعكس الى وجود ذات الموضوع وما بالفعل هو الموجود اما في الماضي او الحال واما في المستقبل
فليس بالفعل بل بالقوة ولزمهم ايضا ان يعرفوا الضرورية بما يشتمل جميع الازمنة لانها مقابل
للمطلقة والممكنة فلا يختص بزمان الماضي والحال لانه الاطلاق ولا بزمان الحال والاستقبال
فانه الامر ولا بواحد منها فانه يلزم ان يكون مرتبة الخ اقل فلزمهم ان يحكموا بشمول الخ
لجميع الازمنة والى هذا اشار بقوله ويكون نتيجة قولنا كل ج ب بالخ ما يشمل جميع الازمنة
الى اخره وفساد هذا المذهب من وجوه كثيرة ذكر منها وجهان احدهما ان هذه التقادير
يخرج الكلية عن ان يكون كلية فان كل ج موجود في الخارج في وقت ما بل وفي ساير

الاوقات

الاوقات بعض ج وثانيهما انه يلزم منه تعلق الجهة بالسور لا بانتساب طبيعة المحمول
الى طبيعة الموضوع على ما هو الواجب وذلك لانا لو فرضنا زمانا لا يكون فيه حيوان
سوى الانسان فيصدق ح كل حيوان انسان بالاطلاق ولا شيء من الحيوان بفرس
بالاطلاق وقبل ذلك يصدقان بالامكان فالاطلاق والامكان للكلية الحكم لا لطبيعة
الانسان بالقياس الى طبيعة الحيوان وهناك نظر وهو ان الجهة تجب السور على ما فهمه
المتاخرون من كلام الشيخ اما كيفية نسبة المحمول الى كل واحد معا او كيفية نسبته الى الكل
من حيث هو كل على اختلاف الفهمين ومن البين انه لا يلزم من ذلك المذهب ان تتغير
الجهة كذلك لجواز ان يكون كيفية نسبة المحمول الى كل واحد منها في الماضي او الحال على سبيل
البدل ولتحقيق المبحث انما هو في شرح المطالع **قوله** يشير الى ان المطلقة الكلية اذا
كانت سالبة السالبة المطلقة الكلية هي التي يسلب المحمول عن كل واحد من غير زمان وقت وحال
على قياس الموجبة ولما كان لا شيء من ج ب انما يفهم منه في العرف السلب الوصفي عدل عن
هذه العبارة في مثل السالبة المطلقة الى ما يشبه الموجب المعدول اعني قولنا كل ج ينفي عنه ب
وانما اشبه المعدول لانه توهم ان هناك نفي ب لكل ج لكنه في التحقيق سلب فان نفي
مشتمل على ضمير انما يقدر بعد سلب فيكون السلب داخلا على الربط لان ذلك الضمير هو الذي
ربط ايا على كل ج وايضا ذلك المثال في قوة قولنا كل ج لا يوجد له ب فكانه يسلب لتقدم
حرف السلب على الرابطة فكذلك ذلك والحاصل ان للسالبة المطلقة صيغتين احديهما لا شيء
من ج ب وثانيهما كل ج ليس هو ب والصيغة الاولى يفيد السلب الوصفي في العرف وقوله
وذلك انه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم حتى يكون مفهوم السالبة السلب الوصفي
وان صدق السلب عن جميع الاشخاص كما ان قول الشيخ فانه يصح ان يقال اي عند اهل
العرف كل انسان نائم حتى يكون مفهوم الموجبة ليس هو الايجاب الوصفي والصيغة الثانية
لا يفيد السلب الوصفي بل اطلاق السلب لانها مساوية في الصورة لقولنا كل ج هو ليس
وهو لا يفيد اشتراط الوصف لكان والى هذا اشار بقوله الى الالفاظ بهو ما يساوي قولنا
كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب اي يكون يسلب عنه ب فانه موجب معدول لتقدم الرابطة

انظر الى كلام الشارح

على السلب وليس المراد بالمساواة ههنا المساواة بحسب العموم لان السلب اعم من
الايجاب المعدول بل المساواة في الصورة حيث وضع فيهما كل واحد لا في لا شيء فان
لفظ كل للعموم فان سلب عنه المحمول افاد السلب الكلي وان اسند افاد الايجاب الكلي
على ما صرح به في الشفا قوله واما في الضرورة فلا تعدد بين الجهتين فقد حصل ما مر انا اذا اطلقنا
السالبة الكلية وقلنا لا شيء من ج ب نفهم دوام سلب المحمول بدوام وصف الموضوع واذا قلنا
كل ج ليس ب لا نفهم منه الا اطلاق السلب من غير زيادة فهذان الاطلاقان بينهما بعد
في المفهوم وهما غير متلازمين فاما في الضرورة فلا تعدد في الحقيقة اي من جهة الضرورة اذا كانت كيفية
لسلب المحمول عن كل واحد في قولنا بالضرورة كل ج ب ومن جهة الضرورة اذا كانت كيفية للعموم السلب في
قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب وذلك لان المفهوم من كل منهما دوام السلب بل ضرورته و
هما متلازمان فان كان بينهما اختلاف في المعنى فان قولنا بالضرورة كل ج ليس ب يفيد ضرورة سلب
ب عن كل واحد صريحا وقولنا لا شيء من ج ب لا يفيد ذلك صريحا بل المصرح فيه اي ليس شيء
من ج ب وهو رفع الايجاب الجزئي لكن رفع الايجاب الجزئي ملازم السلب الكلي فالضرورة
ههنا لكون السلب عاما وكحرف في شيئا من ج بصدق ثبوت ب لفرد من افراد ج فاذا
دخل عليه حرف السلب افاد العموم لان النكرة في سياق النفي تفيد العموم ولا تعرض فيه
لكل واحد الا بالقوة وعلى هذا القياس الممكنتان اذ لا نفهم من شيء منهما الدوام كان التقييد
بالامكان صارفا عن مفهوم الاطلاق وهما متلازمان مع افتراقهما في المعنى كما في
الضرورتين هذا كلام الشيخ على ما يقتضيه النظر الصائب واما ما قاله الشارح فيانه موقوف
على تقديم مقدمة وهي ان الموضع الطبيعي للجهة ان تقترن بالرابطة لانها كيفية ارتباط المحمول
بالموضوع فاذا قرنت بالسور فقد ازيلت عن موضعها الطبيعي فلم تكن جهة الربط بل جهة
التعميم والتخصيص اذا قلنا بالضرورة كل ج ب او لا شيء من ج ب يكون معناه ضرورة اجتماع افراد
الموضوع في ثبوت المحمول او سلبه كما ان معنى قولنا كل ج او لا شيء من ج بالضرورة ثبوت اجتماع
افراد الموضوع في ضرورة ثبوت المحمول او سلبه ولا خفاء في انه متى صدق ضرورة اجتماع الافراد
في ثبوت او سلب صدق اجتماع الافراد في ضرورة الثبوت او السلب وبالعكس فهما متلازمان

اذ المحقق هذا مقول المراد انه لا تعدد بين ضرورة المحمول في قولنا كل ج بالضرورة ليس وضرورة السور في
قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب وان كان بينهما افتراق في المعنى فان الاول معناه ان المحمول
مسلوب بالضرورة عن كل واحد من الموضوع وهو اجتماع الافراد في ضرورة سلب المحمول والثاني معناه
ضرورة سلب المحمول عن احاد الموضوع على سبيل الجمع اي ضرورة اجتماع الاحاد في سلب المحمول ففي
الاول يتعلق الضرورة بكل واحد وهو يستلزم ضرورة السلب عن الكل اي كل واحد معا والثاني بالعكس
هذا كلامه وفيه نظر لان الكلام اولا في مفهوم المطلقة وهذا البحث في الفرق بين جهتي المحمول
والسور اجنبي عنه لا يناسبه اصلا ولو كان المراد ذلك فلا تعدد ايضا بين الاطلاقين لانه
متى تحقق اجتماع الافراد في اطلاق المحمول تحقق اطلاق الاجتماع في المحمول وبالعكس ولا تعدد
في الامكان على هذا لانه لا يلزم من صدق اجتماع الافراد في امكان المحمول صدق امكان
اجتماع الافراد في المحمول فان كل انسان يمكن ان يشبعه هذا الرغيف ولا يمكن اجتماع
افراد الانسان على اشباع الرغيف قال الامام معتقد الشيخ ان لا تعدد بين جهة الضرورة في الايجاب
وهو قولنا كل ج يكون ليس ب وبين جهة الضرورة في السلب وهو قولنا لا شيء من ج ب بحلاف
الاطلاق لما تقدم من ان السالبة المطلقة توهم الدوام دون الموجبة وهذا الفرق لا يأتي
في الضرورة لان الضرورة لا تنفك عن الدوام والامكان فيهام الدوام حيث لا ينفك الامكان عن الدوام
واعترض الشارح عليه بان الامكان ينفك عن الدوام فيجب ان يكون سالبه موهما للدوام ويكون
الامكان ملحقا بالاطلاق لا بالضرورة فقد ذكر الشيخ بخلاف وهو خطأ نشأ من ايهام العكس فان الامام
لم يقل انه كلما ينفك الدوام يوهم سلب الدوام بل قال كل ما يوهم السلب الدوام ينفك الانفكاك
فالسلب الضروري لو اوهم الدوام لكان يجب ان ينفك انفكاكه عن الدوام وليس كذلك نعم يرد
على الامام انه لو كان المراد عدم التعدد بين الايجاب وبين السلب لم يصح قوله ويكون مع
اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم اذ لا يلزم من ضرورة الايجاب والسلب قوله
شيئا على مواضع خلاف وموافق اعتبار الجهة على ما فسره الشارح بخصيص الاطلاق بالافراد
الخارجية الموجودة اما في الماضي او في الحال والامكان بالافراد الخارجية الموجودة في زمان
الاستقبال والضرورة بالافراد الخارجية الموجودة في سائر الازمنة وذلك هو المذهب السخيف

واعتبار الحمل احد الضرورة والامكان والاطلاق بالقياس الى جميع الافراد الخارجية والعقلية
الموجودة في سائر الازمنة على ما يوجب التحقيق فيكون من الاعتبارين مواضع وفاق وخلاف
اما الوفاق فكما في بعض المواد واما الخلاف فهو ان المطلقة بحسب الحقيقة تفارق المطلقة بحسب
الحمل في المعنى واللزوم اما المعنى فقد مر واما اللزوم فلانه قد يصدق الاول بدون الثانية
فاذا فرض انحصار جميع افراد الانسان في الابيض صدق بحسب الحقيقة كل انسان ابيض بالاطلاق
ولا يصدق بحسب الحمل لان الحكم فيها على الموجودات الخارجية والعقلية والانسان وان انحصر
افراده الخارجية الموجودة في الحال في الابيض لا انه ربما يكون افراده الموجودة في الماضي
او الاستقبال وافراده العقلية كذلك والممكنة بحسب الحقيقة الذي انه الممكنة بحسب الحمل اما
في المفهوم فظ مما سبق واما بحسب الصدق فلانه ربما يصدق الممكنة بحسب الحقيقة ولا يصدق
الحمل كما اذا فرض انحصار اللون في السواد في زمان فحصل ذلك الزمان يصدق بحسب الحقيقة
كل لون سواد بالامكان ولا يصدق بحسب الحمل لصدق نقيضه وهو قولنا ليس بعض اللون
سوادا بالضرورة كافراد السواد وهكذا الحكم في المثال الثالث وانما اورد في المثالين الاخيرين
مادة الضرورة وفي المثال الاول مادة الامكان لان الغرض من ايرادها الفرق بين الممكنتين
وهو لا يحصل بمادة الامكان فانه كما يصدق بحسب الحقيقة كل انسان ابيض بالامكان كذلك
يصدق بحسب الحمل بخلاف مادة الضرورة واما افتراق الاعتبارين في الضرورة بحسب الصدق فقد اشار
اليه الشارح بصدق قولنا في المثال المذكور كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة
بحسب الحمل دون الشرور وهو كما هو لان الموجود في الحال ان كان قيد الموضوع فهو لا مدخل له في الفرق
لان القضية الصادقة بحسب الحمل مغايرة للقضية الغير الصادقة بحسب الشرور في الموضوع وان
لم يكن قيد الموضوع لم يصدق تلك القضية بحسب الحمل لان اعتبار الحمل على ما صرح به هو اخذ الموضوع
اعم وكان الشيخ انما لم يذكر الفرق في الضرورة بحسب الصدق لتعذره فانه متى كان المحمول ضروريا
لجميع الخارجية والعقلية يكون ضروريا لجميع الافراد الخارجية وبيان عدم الانعكاس متعذر
لانه لا يحصل الا باثبات ان الافراد العقلية تفارق الخارجيات في هذا الحكم قوله وكذلك
نعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض الذين توهموا ان الا

الكلي العرفي اي الدوام بحسب الوصف سلبه والمحصل هذا الفن في ان الجزئية لا يوهم
ذلك فالزمهم الشيخ بان الجزئية لما صدق فيها مجرد الاطلاق كان كل جزئية تصدق
بالاطلاق لان جميع الجزئيات متساوية في الجزئية واذا صدق كل جزئية بحسب الاطلاق صدقت
الكلية بالاطلاق من غير اعتبار الدوام وكذلك في جانب السلب اي تمكن اعتبار السالبتين
الكلية من غير ايهام الدوام كما في الموجبة الكلية وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد به امكان
صدق مطلقة كلية من غير الدوام فلا نزاع في ذلك فان الكلام في المطلقات الكلية
المستعملة في العلوم فانها توهم الدوام وان اراد لزوم صدق الكليات المطلقة بالفعل
بصدق الجزئية لاستلزامها والا وجب صدق الكلية عند صدق جزئيته وبطلانه ظ واما
ثانيا فلان كلامهم في الدوام فان القائلين بان الدوام لا ينفك عن الضرورة
بان الجزئية تنفك عنها فقال لو كان كذلك لكان كل جزئية تنفك عن الضرورة فيصدق
الدوام الكلي بلا ضرورة على ان الشيخ صرح بانفكاك الضرورة عن الدوام في الجزئيات وعرض بعدم
انفكاكها عنه في الكليات فقول الشارح يريد صحة اعتبار الاطلاق في السلب شرح لقوله
وكذلك حال السلب واما قوله واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة فقد اشار اليه
بقوله وما في الفصل ظ فانه لما كان بيان حال في بيان احكام الجزئيات من ان الجزئية الضرورية
لا تنافي الجزئية الضرورية لتصادقهما في بعض المواد قوله اشارة الى تلازم ذوات
الجهة المراد بذوات الجهة موادها لان الجهة لفظ دال عليها ويحتمل ان يقال المراد بها
القضايا الا انها ذوات الجهات فالضروري ان يكون في قوة اي يساوي لا يمكن
ان لا يكون وكذلك يساوي ممتنع ان لا يكون وهذه طبقة الوجوب وهي متلازمة متساوية
وكذلك مقابلاتها متلازمة متساوية لان نقائض الامور المتساوية متساوية وعلى
هذه طبقة الامتناع ونقائضها اولى بالتساوي وبها اشار بقوله تقوم بعضها مقام البعض
والامكان العام المندرج في هذه الطبقات لا يجوز ان يكون عبارة عن سلب الامتناع
والا لكان ما لا يمكن ان لا يكون معناه ما ليس بممتنع ان لا يكون وهو ممتنع ان لا
يكون فلا يكون ما لا يمكن ان لا يكون لازما بل المراد به ما يلازم سلب الامتناع
على ما هو وليس للامكان الخاص والاخص لوازم ينعكس عليها من بابي

الخ بل لوازم اعم منها كالا واجب ان يكون واللا ممتنع ان يكون وما في الفصل عرض
قوله اختلاف القضيتين قد يكون باختلاف اجزائهما الاختلاف الحقيقي منها اي من
الاختلافات المذكورة هو الاختلاف بالايجاب والسلب فانهما اللذان لا يجتمعان ولا
يرتفعان واما سائر الاختلافات فراجعة اليه لان اختلاف القضيتين اما اختلاف الموضوع
او اختلاف المحمول او الاختلاف جهة الحمل واما ما كان فهو راجع الى الاختلاف بالايجاب
والسلب فان اختلاف الموضوع راجع الى ان احدى القضيتين مشتملة عليه والاخرى ليست
تشتمل عليه فالاختلاف فيهما بحسب اشتمالها على الموضوع وسلبه وهو الاختلاف بالايجاب
والسلب قوله والصدق والكذب قد يتعينان قد سمعت ان المواد ثلث ففي مادة
الضرورة صدق الايجاب متعين وكذب السلب ايضا متعين وفي الامتناع بالعكس من ذلك
واما في الامكان فبالنظر الى الماضي والحال يتعين صدقه او كذبه بحسب نفس الامر لانه ان ثبت
المحمول للموضوع كان الايجاب متعين الصدق والسلب متعين الكذب والا فبالعكس واما
بالقياس الينا فربما لا يتعين الصدق والكذب عندنا للجهل به وبالنظر الى الاستقبال فالجمهور
على انه ليس يتعين احد طرفيه في نفس الامر كما هو بالقياس الينا والمحقق يأباه لان كل حادث
انما يحصل اذا وجد سلسلة الاستعدادات اليه وتم علته فهو في زمان الاستقبال ان وجد
علته فيتعين صدق الايجاب والا تعين صدق السلب فاحدهما متعين في نفس الامر لكنه ليس
معلوما لنا وايضا الصدق والكذب كيفية ثابتة للقول فاذا قلنا زيد يكتب ولا يكتب
فاما ان يكون الصدق حاصلا في واحد منهما فذلك الواحد يكون في نفسه موصوفا بالصدق
فالصادق في نفسه متعين واما ان لا يكون حاصلا في واحد منهما فيكون كل منهما خاليا عن الصدق
والكذب وانه محال لا يقال تعين الايجاب او السلب موقوف على وجود العلة التامة او عدمها وهو
غير موجود بعد فلا يتعين في زمان الاستقبال وهو بعد ليس بحاصل فلا يتعين لاحدهما في نفس الامر
ولا يحكم علينا لانا نقول اللازم من ذلك ان احد الطرفين ليس بمتعين في الحال وهو لا ينافي
تعينه في زمان الاستقبال فالقول المطلق اما يكون صادقا واما لا فيكون كاذبا
وكيف ما كان فالتناقض لم يتوقف على تعين الصدق او الكذب بل مناط اقسام
الصدق بعينه او غير عينه بحيث لا يخلو ان عنهما وهو تاكيد لاقسام الصدق

والكذب فانهما ان صدق فاخرج الكذب عنهما وان كذب فاخرج الصدق عنهما واقول
بها يتعلق بالمفردات لا شك انه كما يصح اعتبار تلك الامور بالموضوع كذلك يصح اعتبارها
للمحمول او اخذ عند عكس القضية فلا وجه لتخصيص بعضها بالموضوع وبعضها بالمحمول وايضا انه يمكن
ان يتعلق بالحكم نفسه كقولنا الشمس تكسف عند الرد فان حصل الاشارة ان هذا الاعتبار يتعلق
بالحكم بل اما بالموضوع او بالمحمول فالجواب ان تعليقه باحدهما لا بالحكم نفسه مشتمل على تعسف عظيم
لانه اذا تامل هذا الاعتبار علم انه راجع الى نفس الحكم وايضا كما امكن تعليق هذا
الاعتبار باحد الطرفين فلا شك في امكان تعليقه بالحكم وتعليقه بالحكم مغاير لتعليقه بالطرفين
وبهذا القدر يحصل المط اذ المط وجود اعتبار يتعلق بنفس الحكم واليه اشار بقوله
والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث يتعلق بالحكم الى اخره ومن الشرائط الاختلاف
في الكم لجواز اجتماع الكليتين على الكذب والجزئيتين على الصدق في مادة الامكان
فان قلت الكليتان في مادة الامكان صادقتان لصدق قولنا كل انسان كاتب بالامكان
مع صدق قولنا لا شيء من الكاتبات الانسان بالامكان فنقول البحث ليس عن اختلاف
الجهة بل عن اختلاف الكم فلا اعتبار للجهة ههنا فالكليتان كاذبتان اما الاول فلصدق
قولنا بعض الانسان ليس بكاتب واما الثاني فلصدق قولنا بعض الانسان كاتب والجهة غير
معتبرة في هذا البحث كذا قيل والاولى ان كذب الكليتين وصدق الجزئيتين في مادة يكون الموضوع
فيها اعم   من ان تنقض المطلقة العامة هي الدائمة التي لغيرها في الحكم التي تعم الضرورة
وعدمها وذلك لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على ما هو ظاهر والمطلقة تتناول القسمين
كان تنقيضها بالقسم الثالث اذ عند رفعها يتحقق ذلك القسم وعند وجوده لم
يتحقق والا لزم تداخل الاقسام المتباينة وانه محال فنقيض كل ج ب بالاطلاق بعض
ليس ب دائما وبعض ج ب ليس من ج ب بالاطلاق بعض ج ب دائما وهو لطائف
اللفظ المستعمل في السلب الكلي اي السالبة العرفية ومن ثم بطلان الدوام في الذات
تحت الذات والدوام في العرفية يجب الوصف فهما ليستا بمطابقين على الاطلاق

بل انما يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة لكن ذلك لا يوجب
المطابقة على الاطلاق وهذا النظر ضعيف لجواز ان يكون المراد المطابقة على
الاطلاق من بعض الوجوه لا من جميع الوجوه   قد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر
فيه اللاضرورة واخرى يعتبر فيه اللادوام فان اعتبر فيه اللادوام يكون نقيضها احدى الدائمتين
لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة دوام الايجاب ودوام السلب والوجود الخالي عن
الدوام والوجودية اللادائمة هي القسم الثالث فيكون نقيضها احد القسمين الاخرين
اما دوام الايجاب او دوام السلب فيكون نقيضها نقيض المطلقة مع ما يصدق عليها
فان المطلقة الموجبة يصدق على الوجودية الموجبة ما بها يتناول دوام الايجاب ونقيضها
دوام السلب فلما كان نقيض الوجودية يتناول الدائمتين فنقيضها نقيض المطلقة مع ما يصدق
عليها وهو دوام الايجاب وكذلك المطلقة السالبة يصدق على الوجودية السالبة ودوام السلب
فنقيضها نقيض المطلقة مع ما يصدق عليها وهو دوام السلب وان اعتبر فيها اللاضرورة والمطلقة
يصدق عليها مع الضرورة الموافقة فيكون نقيضها اما دائمة مخالفة او ضرورية موافقة فاذا قلنا بالوجود
كل ج ب يكون نقيضه ليس دائما بالوجود كل ج ب بل اما دائما بعض ج ب او مسلوب عنه
واما الشيء المشتمل على الضرورة فليست بصحيحة لما تقدم وما تاخر اما ما تقدم فلان القضية التي خصصها الشيخ
باسم الوجودية هي الوجودية اللادائمة واما ما تاخر عنه فما قال الشيخ ان ما في المحصورات في
الوجودية اللادائمة واذا قلنا بعض ج ب على تلك الوجه فنقيضه لا شيء من ج انما هو بالوجوب
بل اما كل ج ب دائما واما لا شيء من ج ب دائما ونقيضه لا ليس بعض ج ب اي ليس ثبتيه
بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما ليس دائما ب واعلم ان اخذ نقيض السالبة الجزئية
صورات اخذ نقيض الموجبة ليس بصواب لان الترديد بين نقيضي الجزئيتين في كل واحد كاف
في نقيض الجزئية والترديد بين الكليتين ليس بكاف على ما هو المشهور   ولا يظن ان
قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب رفع الفرق بين سلب الاطلاق واطلاق السلب و
الاطلاق اما العام او الوجودي اما سلب الاطلاق الوجودي الاتي فالفرق

منه ومن اطلاق السلب الوجودي ان الاول يصدق مع الضرورة الموافقة للاطلاق في
الكيف وهي الضرورة الموجبة مع الضرورة المخالفة له وهي الضرورة السالبة لان سلب الاطلاق الوجودي
اما باشتمال الجزء الاول فيصدق السالبة الدائمة وهي تجتمع مع الضرورة السالبة واما
باشتمال الجزء الثاني فيصدق الموجبة الدائمة وهي تجتمع مع الضرورة الموجبة فسلب الاطلاق
الوجودي يقع على الضرورتين بخلاف اطلاق السلب الوجودي لا يشتمل على الثبوت بالفعل
فلا يتناول الضرورة المخالفة وعلى السلب فلا يتناول الضرورة الموافقة واما سلب الاطلاق العام بل
هو يقع على الضرورة المخالفة للاطلاق في الكيف وهي الضرورة السالبة لانه سلب دائم وهو يقع على
السالبة الضرورية بخلاف اطلاق السلب فانه لا يقع على الضرورة المخالفة للاطلاق في الكيف
فان الضرورة المخالفة هي الضرورة الموجبة واطلاق السلب اعني السالبة المطلقة لا يقع عليها فقد ظهر
الفرق في الاطلاق العام والوجودي لكن مراد الشيخ هنا هو الفرق في الاطلاق الوجودي
فانه قال الاول يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب وسلب الاطلاق انما يصدق مع الضرورة لو
كان سلب الاطلاق الوجودي والى هذا اشار الشيخ بقوله وقد عرفت هذا مرة اخرى حين
قال في السالبة الوجودية   هذا موضع نظر وبحث لان المطلقة التي جعلها نقيضا للكلية
اما ان يكون عرفية او مطلقة عامة او خاصة فان كانت عرفية فالمطلقات العرفية لا يجوز
لجواز اجتماعهما على الكذب حيث يكون الحكم لا دائما بحسب الوصف ايجابا او سلبا وان كانت
خاصة فلانا نقول انه يجوز اجتماعهما على الصدق والجواب ان المراد لا هذا ولا ذاك بل
المطلقة الحينية فان الشيخ لما اراد ان يبين للمطلقة نقيضا من جنسها اعتبر المطلقة عرفية
حتى يكون لها نقيض من جنسها والمطلقة الحينية نقيض لها من جنسها لانها والعرفية داخلتان
تحت المطلقة الوصفية اعني التي الحكم فيها بحسب الوصف سواء كان في جميع اوقات الوصف
او بعضها وكانه اشار اليه بقوله حتى اذا كانت في وقت ما موصوفا بج بالضرورة اذ غير الضرورة في
الوقت لا وصف ثبت كان هذا القول كاذبا فانه يفهم منه ان كذب الموجبة العرفية
انما هو بالسلب في بعض اوقات الوصف واية سيقول ان الدائمة ما صدقها على
كل ما صدق الوجودية بحسب الحيلة الاول ونقرب منها وهذا اصح في ان نقيض الوجودية

الاطلاق الوصفي وهذا الاطلاق اي لا اطلاق الوصفي الحيني الذي هو نقيض العرفي
يشمل الدوام المخالف في الكيف للعرفي واللادوام كليهما بحسب الوصف مثلا اذا كان العرفي
موجبا فنقيضه حينية سالبة ومعناها السلب في بعض اوقات الوصف فهو يتناول السلب
في جميع اوقات الوصف وهو الدوام المخالف بحسب الوصف والسلب في بعضها دون
بعض وهو اللادوام بحسب الوصف فهو اي الوصفي الحيني اخص من الاطلاق العام
الذاتي فانه يتناول العرفي المخالف واللادائم وهو الحكم في جميع اوقات الوصف لا دائما
بحسب الذات حتى يصدق المطلقة العامة الوصفية مع السلب في جميع اوقات الوصف
لا دائما بخلاف عكسه وانما قيد الاطلاق العام بحسب الذات احترازا عن الاطلاق العام بحسب
الوصف فانه هو الوصفي الحيني بعينه ومع ذلك فلا نعوز كأن سائلا يقول أيجب
انك مهدت حيلة في المطلقات البسيطة حتى اخذت لها نقائض المطلقات الموكدة من
جنسها فليس المراد ان كل مطلقة لها نقيض من جنسها بل ذلك في بعض المطلقات والجملة
المذكورة كافية فيه فسلمناه ولكن كما مهدنا الحيلة ثمة كذلك امكننا ان نمهد هنا بان
نقيم مقام المطلقة الوجودية اللاضرورية الخاصة حتى يكون نقيضها حينية مخالفة مطلقة او ضرورية موافقة
وهذا الجواب يستفاد من قوله ولا نعوز لان الاعواز في اللغة الاحتياج الى الشيء
وعدم الاقتدار عليه فاشعاره اما بعدم الاحتياج اليه او اما بوجود الاقتدار عليه وانما حمل
العرفية الخاصة ههنا على العرفية اللاضرورية لا الدائمة لقوله لانه ليس اذا كان كل ج ب
كل وقت يكون فيه ج فالحكم ما دام موجود الذات فهو ب الضرورة وسقوط الدليل على ذلك
وان كان الحمل يكون ان يحمل قولنا كل ج ب بما يقصد فيه قصد زمان معين مع
الحمل بتخصيص موضوع المطلقة بالافراد الموجودة في الخارج زمان معين من الازمنة الماضية
او الحالية وهي غير كافية لجواز صدق السلب والايجاب بالفعل على تلك الافراد ويكون
الايجاب عليها في زمان والسلب في زمان آخر نعم لو كان تعيين الزمان في جانب الحمل لكان
كافيا ومن هذا ظهر ان قوله لان الحكم على جهات زمان ما بانها جهات وما نعينها
ليس في ذلك الزمان معينة مما لا يجتمعان ولا يرتفعان لا يناسب ما ذكره الشيخ

من جنسها فكيف يمهد الحيلة في المطلقات المركبة اجاب بانا لم نحتج الى ان نجد نقائض المطلقات ج

وكذا

وكذا قوله وهذا ايضا يحتاج الى شرط اخر لان الزمان في المقام من لم يعتبر في جانب
الوضع بل في جانب الحمل لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين احدهما انه لا يمكنهم
الاستمرار على مذهبهم لانهم اذا ارادوا عكس السالبة المطلقة الكلية وكانت المادة مثل قولنا
لا شيء من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بمالك الف وقد ينعكس عندهم الى قولنا لا واحد
من مالك الف وقد بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه وهو يعتقده بهذا الزمان لجواز
ان لا يوجد في هذا الزمان من يملك الف وقد وهذا غلط لانا لا نسلم ان الموضوع ليس باق
على شرطه فان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع فان قلت مذهب القوم يقتضي ذلك فانهم
صرفوا السالبة المطلقة بانها التي يحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج الزمان الماضي
او الحال كما قال الشيخ وكذلك قولنا ليس شيء من ج ب اي من جهات زمان موجود بعينه
فنقول انما الحكم على الافراد الموجودة واما الصدق فلم يتوقف عليها ولانه فيه
سهوا اولين حيث سلكوا في الواجب بانه ممكن ان يكون فيكون ممكنا ان لا يكون
وقوله اكثر من لزوم انه واجب اي لما كانت المواد ثلث يعتذر ارتفاع الواحد بين الاثنين
لا واحد فقط فاذا رفع الامكان الخاص فلزوم الامتناع ليس اولى من لزوم الوجوب
بل اللازم احدهما ومن المعلوم ان قولنا ممكن ان لا يكون في الخصف بحسب
كما يحتمل ان يجعل جعل العبارة الايجابية نقيض الممكنة لاشتمالها على الايجاب وان كانت
سالبة فلو جعل نقيضها موجبة توافق النقيضان في الكيف والحق انه ليس لها عكس
الحق ان السالبة المطلقة لا تنعكس لان الشيء اذا كان له خاصة مفارقة يسلب تلك الخاصة
المفارقة عنه ولا يصح سلب ذلك الشيء عن الخاصة فيصح ان يقال لا شيء من الانسان
بضاحك بالاطلاق ولا يصح لا شيء من الضاحك بانسان قال الامام لا فائدة في
التخصيص بالخاصة لان بعض الاعراض العامة كالمتحرك كذلك فانه يصدق لا شيء من
الانسان بمتحرك بالاطلاق بخلاف لا شيء من المتحرك بانسان بالاطلاق اجاب
الشارح بانه انما خص البيان بالخاصة لان كذب العكس فيها اظهر واوضح منه في
العرض فان قولنا لا شيء من الضاحك بانسان كاذب لصدق نقيضه وهو

الموجبة الكلية ونقول لا شيء من المتحرك بساكن كاذب لصدق نقيضه وهو الموجبة
الجزئية والمنافاة بين الضدين اظهر منها بين النقيضين لاشتمال الضد على النقيض
ويمكن ان يجاب عنه بان مراد الشيخ ان السالبة الكلية لا تنعكس اصلا لا الى الكلية
ولا الى الجزئية يدل عليه قوله والحق انه ليس لها عكس فان النكرة في سياق النفي تفيد العموم
وذلك لا يتم الا بالخاصة لا بالعرض العام الا ان توجد المطلقة على احد التفسيرين
اي المذكورين في باب بعض المطلقة احدهما جعل السالبة عرفية والاخر تخصيص السلب
بوقت معين واعترض بعض المنطقيين عليها لا بد ان نقرر الحجة بطريق العكس و
الخلف حتى يتوجه الاعتراض بمقال الحجة او وردت في التعليم الاول هكذا اذا صدق
لا شيء من ج ب فليصدق لا شيء من ب ج والا لصدق بعض ب ج وينعكس الى بعض ج ب
وقد كان لا شيء من ج ب او نقض بعض العكس الى الاصل لينتج ليس بعض ب ب هف
ويعترض عليه بما ذكر بل على الافتراض انه بيان بما لم يثبت بعد فان الشكل الثالث
لم يعرف بعد اثباته وجوابه ان الافتراض ليس بقياس فضلا عن الشكل الثالث فان
يحصل بتوصيف ذات الموضوع بوصف المحمول وحمل وصف الموضوع عليه وتوصيف
ذات الموضوع بوصف المحمول ليس قضية بل تركيب تقييدي وكذا حمل وصف الموضوع
على ذات الموضوع ليس قضية متعارفة لاستدعائها تغاير الحدين بحسب المفهوم واتحادهما
بحسب الذات وذات الموضوع مع وصف الموضوع ليس كذلك لان تسمية ذات
بدل الحمل وعنوانا الذات الموضوع فالافتراض ليس الا تقريرا ما في عقدي الوضع والحمل
يحمل عقد الوضع عقد حمل وعقد الحمل عقد وضع ولا بيان في حدوده بحسب المفهوم والقياس
يستدعي حدودا متغايرة بحسب المفهوم فهذا التاليف يصدق بهذا الموضع
لما ذكر ان بيان الانعكاس انما يتم لو لزم النتيجة حينئذ يستشعر ان يقال لكن ما هو الاصل
عرفية عامة حتى ينتج العكس حينئذ مطلقة فاجاب بان ذلك انما يسوغ لو علم ان القياس
المركب من الصغرى المطلقة الوصفية اي الحينية والكبرى السالبة العرفية ينتج سالبة
وصفية في الشكل الاول وهو لم يعرف بعد فلا بد من الاحتراز عنه كما في الافتراض

والحاصل



والحاصل ان الاصل ان كانت مطلقة لم يتم وان كان عرفية لم ينتفع به في طريق التعليم
والافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق فان قلت الطريق الذي سلكه
الشيخ في بيان انعكاس الموجبة الجزئية افتراض ايضا فكيف لا يفيد نقول ايضا المراد ان الافتراض
على الوجه الذي اخذه الشيخ لا يفيده وذلك ظاهر هذا اذا كان الاصل عرفية عامة اما
اذا كان وجوديا اي عرفيا خاصا فيقول الشيخ انه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفاء
عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهو يدل على انه يجوز ان لا يكون عرفيا خاصا اي
لا يصدق فيه قيد اللادوام فيكون دائما فيجوز ان يكون ضروريا لانه نقيض لقوله
يجوز ان يكون ايضا خلاف الاصل او معناه يكون دائما والشيخ كثيرا ما استعمل الجواز في معنى
الدوام كما استعملها في مواضع من هذا البحث على ما سيجيء ولما جاز ان يكون عكس
العرفية الخاصة بخلاف الاصل لم ينعكس الى الخاصة بل لا يكون عكسها الا عرفيا عاما
لان العكس من اللوازم واعلم ان هذا النقل من الشيخ ليس على ما ينبغي لان محصل
كلامه في الشفاء ان الدائمة والعرفية العامة والعرفية الخاصة سواء قيدت باللادوام
او باللاضرورة اذا كانت سالبة كلية ينعكس كنفسها في الكم واستدل عليه بانه اذا صدق
لا شيء من ج ب فلا شيء من ب ج والا فبعض ب ج فبعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب
هف ثم قال وهذا العكس يجوز ان يكون كالاصل فانه كما يصدق لا شيء من الابيض
باسود ما دام ابيض كذلك لا شيء من الاسود بابيض ما دام اسود وكما انه لا شيء من
الحيوان بحجر ما دام موجودا كذلك لا شيء من الحجر بحيوان ما دام موجودا فحكم الاصل
كحكم العكس هذا كلامه ولا يخفى على المتامل ان معنى هذا الكلام ان السالبة الكلية
اذا كانت دائمة او عرفية عامة تنعكس كنفسها في الجهة واذا كانت عرفية خاصة لم ينعكس
كنفسها في الجهة بعدم الانعكاس كالاصل حيث السالبة الخاصة والانعكاس في السالبة
دائمة او عرفية فلم ينقل ان عكس العرفية الخاصة يجوز ان يكون كالاصل على ما نقله المصنف
نعم الغرض لا يختلف لان قول الشيخ على هذا ايضا يدل على ان العرفية الخاصة لم ينعكس الا

كنفسها



عرفيا عاما فان صاحب البصائر الم فذهب الى ان الخاصة تنعكس كنفسها فانه لو لم يصدق العرفي
المقيد باللادوام صدق دائما وينعكس الى نفسه وقد كان لا دائما هف مثلا اذا
صدق لا شئ من ج ب ما دام ج لا دائما صدق لا شئ من ب ج ما دام ب لا دائما والا لصدق
لا شئ من ب ج ما دام ب دائما وينعكس الى لا شئ ج ب ما دام ج دائما وقد كان لا دائما هف
وفيه نظر لان العكس مقيد باللادوام في الكل وهو موجبة كلية مطلقة عامة فتى لم يصدق
يصدق نقيضها وهو سالبة جزئية دائمة ومن لا ينقل العكس فاللازم لا شئ من ب ج ما دام
ب دائما في البعض وهو لم ينعكس الى لا شئ من ج ب ما دام ج دائما وقال من تاخر عنه
زمانا انه لا ينعكس الا عرفيا عاما لصورة النقض وقال الاخرون ان يكون العكس
عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر فانه لو لم يصدق في العكس اللادوام
في البعض صدق الدوام في الكل وينعكس الى دوام الاصل فلما افترق الاقوال
ومحصلها قولان احدهما الانعكاس الى العرفي العام وثانيهما الانعكاس كنفسها في
الجهة اراد الشارح ان يجمع بين القولين فقال لا خفاء في انه لا يمكن في العكس حفظ كمية
الاصل وحفظ جهته معا لان اللادوام لا ينعكس كنفسه فلا يمكن الا ان يحافظ على الكمية
او على الجهة فان حوفظ على الكمية لم ينعكس الا عرفيا عاما وان حوفظ على الجهة لم ينعكس
الا عرفيا خاصا جزئيا فههنا ثلثة امور اولها ينعكس في الجملة ثانيها ان العكس يحفظ
الجهة جزئيا ثالثها انه لا يحفظ الجهة كليا لاحتمال ان لا يصدق الكلي في العكس الا عاما
واشار الى الاول بقوله اما الانعكاس فلان الاصل يستلزم وهو ظاهر والى الثاني
بقوله واما انحفاظ الجهة في البعض وتقريره ان ذات ج ليس ب بالفعل والا لكان
ج دائما فليس ب دائما وقد كان لا دائما هف وذات ب في بعض اوقات كونه
ليس ج والا لكان ليس في جميع اوقات كونه ليس ج وهو ليس ب في جميع اوقات
كونه ج فيكون ليس ب دائما وقد كان دائما هف وتلك الذات يمتنع ان تصدق
بج ما دام ب لا دائما وهو المط واعلم ان هذا العكس يتبين بثلث مقدمات

وهي ان ههنا ذاتا هي ج و ب بحكم لادوام الاصل وليس ج ما دام ب لانها ليس
ما دام ج فليس ج ما دام ب والا لكان ج في بعض اوقات كونه ب في بعض
اوقات كونه ج وقد كان ليس ب في جميع اوقات كونه ج هف واذا صدق على تلك
الذات انها ب وليس ج ما دام ب وج بالفعل صدق بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائما
وهو المط وعند هذا ظهر ان المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح وهما ان ذات ج ليس ج وانه
ب في بعض اوقات كونه ليس ج لا دخل لهما في اثبات المط فقد ذكر ما لا ينبغي وترك
ما ينبغي والى الثالث اشار بقوله واما احتمال العموم اي واما احتمال العموم ان يكون
العكس الكلي عرفيا عاما لا خاصا فلان ب محمول على الذات الموصوفة بج حملا الى ما
بحكم لادوام الاصل والمحمول يحتمل ان يكون اعم من الموضوع فاذا كان ب اعم من ج
كان هناك ذات يصدق عليه ب ويكون ج مسلوبا عنه دائما فلا يصدق لا شئ
من ب ج ما دام ب لا دائما مثلا الساكن في المثال المذكور لما كان اعم من الكاتب
كان من الذوات الساكن ما سلب عنه الكاتب دائما فلم يصدق لا شئ من الساكن بكاتب
ما دام ساكن لا دائما وفي قوله فيكون شئ ما آخر يوصف بب ولا يحمل عليه تلك
الذات اصلا ويكون لا محالة تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشئ مسامحة
لان الذات لا يعتبر في الحمل بل المحمول هو مفهوم ج فالواجب ان يقول فيكون شئ ما
آخر يوصف بب ولا يحمل عليه ج اصلا فيكون ج ضروري السلب عن ذلك ثم فرق
بين العرفي الكلي وبين العرفي العام الكلي الذي هو العكس فان العرفي العام مطلقا
يصدق مع الاحتمالات السبعة المذكورة واما العرفي العام الذي هو العكس فلا
يصدق الا مع الاحتمالات الاربعة ولا يصدق اذا كانت دائمة في الكل او
ضرورية في الكل او دائمة في البعض ضرورية في البعض لوجوب اللادوام في البعض
واما على الوجه الثاني من الرايين الاخرين فتقريره ان يقال لا شئ من ج ب في جهات
الزمان الفلاني ب في ذلك الزمان ينعكس الى لا شئ من ب ج في ذلك الزمان
اذا لم يتقيد الموضوع في العكس بالزمان الذي قيد به موضوع الاصل

فانه لو لم يتقيد به لم ينعكس على ما بين مثله بمالك الف قوى وعند نظر لان الزمان المعين
ان لم يعتبر في جانب المحمول لم ينعكس اصلا وان اعتبر في جانب المحمول ينعكس ولا احتياج
الى اعتبار عدم الزمان في جانب الوضع لتمام الدليل المذكور عنه الكلية
الموجبة من المطلقات الموجبة المطلقة العامة الكلية لا تنعكس كلية ولا مطلقة لا ضرورية
بل جزئية ومطلقة عامة لان عقد الوضع في الاصل بالفعل وعقد الحمل ايضا بالفعل
فاذا ابدلنا عقد الوضع بعقد الحمل صار جهة الوضع جهة الحمل وبالعكس فيصدق العكس
مطلقة عامة وزعم الامام انها تنعكس ممكنة لان الضروري اخص من المطلقة وهي
تنعكس ممكنة واذا كان انعكاس الاخص الى الممكنة فالاعم بطريق الاولى وسيجيء
تحقيق ذلك في الحاشية فان كان الكلي والجزئي الموجبتان من المطلقات التي
من جنسها بعض اي لو كانت المطلقة الموجبة عرفية امكن بيان انعكاسها من طريق
نقيض العكس فانها تنعكس الى موجبة جزئية حينية والا لصدق نقيضها سالبة كلية عرفية
عامة وتنعكس الى ما ينافي الاصل او ما يضاده والوجه في ضابطة العقد وان كان للطريق
مشكل ما اذا كانت القضية عرفية واما اذا كانت مطلقة عامة انه لو بين الانعكاس
الموجبة المطلقة العامة بانعكاس السالبة كنقيضها فان كان بيان انعكاس السالبة الدائمة
بانعكاس الموجبة المطلقة لزم الدور وان كان بطريق اخر كان في افتراض والخلف لزم
سوء الترتيب لان انعكاس السالبة الدائمة لم يتبين بعد وهذا بخلاف الموجبة العرفية
فانه سبق ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها فلو بين انعكاس الموجبة العرفية بذلك لم
يلزم لا الدور ولا سوء الترتيب لكن يمكن ان يقال قبل هذا انعكاس السالبة الدائمة
انه تبين اذ عند الشيخ ان السالبة الدائمة مطابقة للسالبة العرفية العامة وحيث تبين
انعكاس السالبة العرفية كان السالبة الدائمة ايضا متبينا فلو بين انعكاس الموجبة المطلقة
لم يلزم احد الامرين واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بحجة العكس لان الخلف مبني على نقيض
المطلوب المعين اي الخلف مبني على احد نقيض المطلوب ونقيضه وغايته ما في انتفاء نقيض المطلوب
صدق المطلوب فهو لا يدل الا على صدق قضية مع الاصل بطريق اللزوم اما

الدائمة

انه عند بين المطلوب اي ان تلك القضية عكس فلان لان المعتبر في العكس اخص القضايا اللازمة
بطريق التبديل وكما ان الخلف يفيد صدق العكس الذي هو اخص كذلك يفيد العلم
بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه وعكس الضروريات
وكل ان تبين ذلك بالافتراض منه نظر لان الافتراض انما يعد وجه نقيض العكس
مطلقة قد يكون طريقا اخر غير ما ذكره اولا لانه طريق نقيض العكس بلا فرق واما قبل
في بعض العكس مطلقة فالافتراض لا يبطل الا بصحيح بالامكان وسوى انتفاء
لاشيء منه بالفعل بجواز ان يكون الشيء مسلوبا عن كل افراد الاخص بالفعل افراد
الاعم فعكسها اذن الامكان الاعم الحق ان الموجبة الضرورية عكس مطلقة
وصيغة لو جوب كون المحمول لازما لذات الموضوع وثبوت وصف الموضوع له في الجملة
فاجتمع وصفا المحمول والموضوع على ذات الموضوع في بعض الاوقات فاصدق عليه وصف
المحمول صدق عليه وصف الموضوع في بعض اوقات ثبوت وصف المحمول وهو المطلقة
وقد زعم انها تنعكس ضرورية لانها لو انعكست الى غير الضروري فغير الضروري اولى
بان ينعكس الى غير الضروري فيكون الاصل وهو الضروري غير ضروري هف فرد الشيخ
عليهم بان عكس الضروري قد يكون ممكنا كما في الضاحك والانسان وانما قال ان
عكسها الامكان الاعم لان المقصود كما كان رد مذهب اولئك القوم زعم امكان العكس
لانه ابعد عن مطلوبهم وانه صورة النقض التي ذكرها لم يدل الا على انعكاسها ممكنة عامة
واما انعكاسها الى المطلقة العامة او الحينية فيحتاج الى بيان اخر فاقتصر على الامكان
اذ في ذلك كفاية قال الامام ذكر في الشفا ان العكس مطلقة عامة والحق ان هذا الكتاب
لان العكس قد يكون ضروريا وقد يكون ممكنا لم يدخل في الوجود اصلا مثل ان يكون
بعض الناس كاتبا مع وجوده والمشترك بين الضروري والممكن الخاص الممكن العام
لا المطلق العام وفي جوابه مناقشة ولا يلتفت الى الكلفات قوم قالوا
يصدق كل حيوان فهو نائم من جهة انه نائم بالامكان وينعكس الى قولنا بعض النائم
من جهة انه نائم حيوان لان حيوانية النائم ليست من جهة انه نائم حتى يكون ضروريا له

انه لو ارد ان يقال ان الذي [illegible] ثبت له بالنسبة الى ما يصدق عليه بعض افراد الموضوع [illegible]
[illegible] الذات [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] بالفعل [illegible] بعض [illegible]
ثبوت [illegible] الوضع [illegible] اعتبار
[illegible] عقد الوضع [illegible] بالفعل
[illegible] فالاولى [illegible]
وفيه [illegible] الشيخ
[illegible]

١٥ سند

وجوابه ان قيد من جهة ما هو نائم في العكس اما ان يعتبر بحيث يكون جزءا من المحمول فلا نسلم كذب
القضية عكسا لانه في الاصل قيد للمحمول واما ان يعتبر بحيث يكون جزءا من الموضوع فلا نسلم
صدق العكس لان النائم من جهة ما هو نائم ليس الا نائما لا حيوانا ولا غيره وهو ضعيف
اما اولا فلان النائم من جهة ما هو نائم اذا حمل في الاصل على كل حيوان فلا بد من صحة
جعله وصفا عنوانيا لبعض الحيوان ضرورة ان ما يحمل بالايجاب على شيء يوصف به واما ثانيا
فلان النائم من جهة ما هو نائم نائم وكل نائم حيوان فالنائم من جهة انه نائم حيوان فسقط
المنع والحق في الجواب ان لا نسلم صدق قولنا بعض النائم من جهة انه نائم حيوان بالامكان
الخاص بل بالعام وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج القضايا اما ان يكون تصور
اطرافها كافية في حكم العقل اولا فان كانت كافية فهي الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج
الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم او يحتاج الى امر ينضم الى المحكوم عليه اي القضية او يحتاج اليهما
معا وانما فسرنا المحكوم عليه بالقضية لانه لولا ذلك لم ينحصر القسمة لجواز احتياجها الى امر ينضم
الى المحكوم به او الى النسبة والاول هو المشاهدات لاحتياجها الى ما ينضم الى العقل وهو
الاحساس والثاني هو ما يحتاج الى ما ينضم الى القضية فلا شك ان ما ينضم الى القضية ويكون له
دخل في تحقق الحكم يكون مبادي تلك القضية فلا يخلو اما ان يكون مبادي تلك القضية لازمة
لها او غير لازمة فان كانت لازمة فهي قضايا قياساتها معها فانها قضايا يكفي تصور اطرافها
يحصل عند العقل قياس مرتب منتج لها وان كانت غير لازمة فلا يخلو اما ان يكون حصول تلك
المبادي بسهولة او بصعوبة فان كان حصول المبادي بسهولة فهي الحدسيات لان مبادي
تقع في العقل مرتبة وينساق الذهن منها اليها بلا طلب واكتساب وان كان حصول المبادي
بصعوبة فهي النظريات وليست من المبادي وقوله اما ان يكون تحصيل ذلك بالاكتساب او يكون
سابقا لان الحدسيات لا اكتساب فيها لكن المراد ما ذكرناه والثالث اما ان يكون
حصوله بالاخبار فهي المتواترات وفي نسخة بالاحساس والمراد احساس السمع واما ان لا
يكون وهي المجربات وكل منها يحتاج الى ما ينضم الى تلك القضايا وهي القياس الخفي
كالعقل لو لم يكن كذلك لما كان دائما او اكثريا فهذه ستة اصناف وانما قال

في الثلثة وما معها لان الحدسيات شبيهة بالتجربيات والمتواترات شبيهة بالمشاهدات والقضايا
التي قياساتها معها شبيهة بالاوليات استفادة العقل من الاحساس بجزئيات
ذلك الحكم اي اذا وقع الاحساس بثبوت محمول لجزئيات موضوع حصل عند العقل حكم كلي
لا بسبب افادة الحس ذلك فان الحس لا يعطي الا احكاما جزئية ولا سبيل له الا الى ادراك ما حضر
الان وفي هذا الوقت بل الحكم الكلي انما يحصل بطريق اخر فلعل تلك الاحساسات الجزئية
سبب لاستعداد النفس لقبول ذلك العقد الكلي من المبدأ الفياض كما في المجربات
ولهذا قال وهي تجري مجرى المجربات من وجه فان تعدد الاحساسات الجزئية كيف يتأدى الى اليقين
وهي قد لا تطابق الواقع كرؤية البعيد صغيرا او الصغير في الماء كبيرا فنقول الاحكام الحسية
انما تتأدى الى العقد الكلي اذا كانت صائبة وانما يكون صائبة اذا ساعد عليها العقل
فلولا فصل العقل وتميزه بين الحق والباطل لاختلط الصواب بالغلط التجربيات
يحتاج الى امرين على ما قيل ان نقول ليست التجربة الا مشاهدات متكررة كما ان الاستقراء
ايضا مشاهدات متكررة فكيف افادت التجربة اليقين دون الاستقراء والجواب انه اذا تكرر
المشاهدات على وقوع شيء وعلم بالفعل انه ليس بالاتفاق اذ الاتفاقات لا تكون دائمة
ولا اكثرية كانت التجربة مفيدة لليقين وان لم يعلم ذلك واستدل بمجرد المشاهدات الجزئية
بدون ذلك القياس على الحكم الكلي كان استقراء ولا يفيد اليقين وينضاف اليه
احوال الهيئة جواب لسؤال وهو انا لو فرضنا شخصا في بلاد الزنج ولم يتكرر على حسه مولود
الا اسود فهل يفيد ذلك الاعتقاد بان كل مولود اسود اولا فان لم يفد فلم صار
تكرر يفيد وتكرر لا يفيد وان افاد كانت التجربة خطأ وزال الوثوق بها فاجاب
بان التجربة اذا كانت مقرونة بهيئة كما في المثال المذكور كانت التجربة في ناس سود في
بلاد مخصوصة لا يعطي حكما كليا مطلقا بل مقيدا بتلك الهيئة وح لا يتطرق الخطأ الى الحكم
الا ان الهيئة ربما تقارن الحكم بالذات اي يكون له دخل في ثبوت ذلك الحكم وربما
تقارنه بالعرض بحيث لا يكون مدخل في ثبوته وتقييد الحكم يجب ان يكون بالاول
لا بالثاني اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس فانك اذا شاهدت

اختلاف تشكل القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس وضمت اليه القياس وهو ان ذلك
لو كان اتفاقيا لما كان دائما عرفت ان نوره مستفاد من الشمس والحدس وهو تمثل المبادي
المرتبة للمطلوب في النفس   وقد لا يكون كالامارات لا يريد بذلك ان التواتر يمكن
ان يحصل بمجرد الامارات فان مبنى التواتر على الاخبارات بل المراد ان اليقين تارة يحصل
بمجرد الاخبار الكثيرة واخرى بحسب انضمام القرائن والامارات معها ولهذا لم ينحصر مبلغ
الشهادات في عدد معين فربما يكتفى مع الامارات القوية بعدد يسير وربما لا يكفي في
حصول الجزم الا جم غفير   واما المشهورات من صناعة الجدل فهنا انما هي من الاوليات
المشهورات فقضايا ما لم اعتراف الناس بها وهي اما اليقينيات كالاوليات وغيرها
لكن لها اعتباران احدهما من حيث يعترف بها عموم الناس وكونها مشهورات بهذا الاعتبار
وثانيهما من حيث انه يحكم بها محض العقل ويجب قبولها وبهذا الاعتبار هي يقينيات واما
غير اليقينيات وهي التي يتوقف العقل الصرف في الحكم بها لكن لعموم الناس بها اعتراف
تسمى اراء محمودة وربما يخص باسم المشهورات وقول الشيخ والاراء المحمودة هي ما تقتضيه المصلحة
العامة والاخلاق الفاضلة خلاف كلام الشيخ وتخصيص بلا مخصص فالمشهورات يقال
لما اشترك على ما لم اعتراف الناس بها وهو متناول لليقينيات وغيرها وعلى الاراء المحمودة و
الاطلاق باسم المشهورات عليها اولى لان مناطها والعمدة فيها الشهرة وعموم الاعتراف
الشنيع في مقابلة المحمود كما ان الكاذب في مقابلة الصادق والصادق غير المحمود وكذا
الكاذب غير الشنيع اذ رب محمود كاذب وشنيع حق فالمشهورات اما من الواجبات قبولها
واما من التاديبات التي يكون الصلاح فيها كقولنا العدل حسن والظلم قبيح وما يتطابق
عليه الشرائع كقولنا الطاعة واجبة واما خلقيات وانفعاليات كقولنا كشف العورة مذموم
ومراعاة الضعفاء محمودة واما استقراءات كقولنا تكرار العمل ممل ودفع الخصم واجب والمشهورات
اما مشهورة على الاطلاق واما بحسب صناعة كقولنا التسلسل باطل او ارباب ملة
كقولنا الاله واحد والربوا حرام فان قلت لم لا يكون من المشهورات لا انها هي
التي يعترف بها عموم الناس اعني جميع افراد الانسان وهي المشهورات

على الاطلاق او جميع افراد طائفة وهي المشهورات عند الطائفة   القضايا الوهمية
الوهميات قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في غير المحسوسات فان الوهم تابع للحس لا يدرك الا
المحسوس وان ادرك غير المحسوس فلا يدرك الا على نحو المحسوس ويحكم عليه باحكام المحسوسات
مغلطا في حكمه فان قلت الحكم على شيء آخر يستدعي ادراكهما فاذا لم يكن الوهم مدركا للمجردات
فكيف يحكم عليها وايضا المحمولات في القضايا لا بد ان يكون كلية والوهم لا يدرك الكليات
فكيف يحكم بها فنقول الحاكم والمدرك بالحقيقة النفس والوهم والعقل آلتان لها في الادراك
والحكم الا ان الوهم لشدة العلاقة بالنفس يستعمله في غير المحسوسات استعمالها اياه في المحسوسات
فيقع في الغلط ويعرف كذب الوهم بان يساعد العقل في مقدمات تنتج نقيض حكمه
مثلا يحكم بان كل موجود محسوس ويسلم ان للمحسوسات مبادي وان مبادي المحسوسات
قبل المحسوسات وما يكون قبل المحسوسات لا يكون محسوسا وكذا يسلم ان الوهم نفسه وافعاله
موجودة وغير محسوسة واذا وصل الى النتيجة امتنع عن قبولها ومن دفع عن القضايا الوهمية
لا يكاد يقاوم نفسه في صارت مساعدة له اشد الانقياد   ان الظن يطلق على معنيين
اعلى مقابل اليقين وبهذا المعنى يشمل الاعتقاد والجهل المركب والظن الصرف وعلى غير
الجازم الراجح وهو الظن الصرف   واما المشبهات هي قضايا شبيهة بالاوليات
او المشهورات والتي تشبه الاوليات تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات
تقع في المشاغبات وهي اي الاشتباه عن تاويل الشبهة اما من جهة اللفظ او المعنى
والذي من جهة اللفظ ستة اقسام لانها اما في اللفظ المفرد او المركب والذي في المفرد
ثلثة اقسام لانه اما ان يكون من مادة اللفظ او صورته او عوارضه اما الذي يكون من
المادة فانما يكون بحسب اختلاف معاني اللفظ اختلافا ظاهرا كما اذا كان اللفظ مشتركا
كاشتراك العين بين الباصرة والينبوع او اختلافا خفيا كما اذا كان حقيقة في بعضها و
مجازا في البعض الآخر كالنور فانه حقيقة في الكيفية المبصرة مجاز في الحق واما الذي
من الصورة اي الهيئة التصريفية فكاشتراك المضارع والفاعل العقود واما الذي من العوارض

ويكلا عدلت والبناء والتشديد والتخفيف والذي في المركب ايضا ثلثة لانه اما في نفس المركب
كما ذكرنا او في وجود المركب وعدمه فيظن المركب غير مركب كما يقال الخمسة زوج وفرد فيظن
عدم التركيب معتقدا كون الخمسة موصوفا بالزوجية والفردية او يظن غير المركب مركبا كما
يقال زيد شاعر طبيب ماهر فيظن التركيب معتقدا انه ماهر واما الاشتباه من جهة المعنى فاما شاعر
ان يتعلق بالقضايا المفردة او المركبة والاول اما ان يتعلق بطرفي القضية وهو ايهام العكس
او بالنسبة بينهما وهو سوء اعتبار الحمل او باحد طرفيها وهو اخذ غير الطرف فاخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات والثاني اربعة اقسام يجيء ذكرها في اخر المنطق
وفيه الشروع في الركن الثاني الذي يبحث فيه تركب اولا من المفردات وهي الموضوعات
والمحمولات وثانيا في القضايا كسبهما من المفردات تركب لها اولا وقد فرغ عنه في المنهاج
المتقدمة فالان شرع في الركن الثاني معقوله ولا يكون في حكمها اي لا يكون في حكم قضية
واحدة احتراز عن الشرطية فانها مركبة من القضايا لكنها في حكم قضية واحدة والقضايا
ثلثة اقسام احدها ما يرجع فيها الى التسليم والقبول اي ويسلم ويقبل ولا يمنع اصلا كالاوليات
وثانيها ما لا يرجع الى التسليم والقبول اصلا وهي المطالب الكسبية وثالثها ما يرجع فيها
الى التسليم والقبول لكن اذا التفت لغفلة الحق وصدقت لا يرجع فيها اليه كالمشهورات
والمقبولات فانها وان سلمت بحسب الشهرة والاعتقاد لكن اذا جرد الطبع اليها او
لوحظت بالعقل الصرف لم يسلم والاول لا يطلب بالحجة بخلاف الاخرين فاحتيج عليه اما
شيء لا مرجوع فيه الى التسليم والقبول كالنظريات او شيء يرجع فيها ما فيه اليها لكن لم يرجع
اليه كالمشهورات واصناف ما يحتج به ثلثة اذ لا بد ان يكون بين الحجة والمحتج عليه تناسب والا
امتنع استفادة معرفته منه وح اما ان يشتمل احدهما على الاخر اولا فان اشتمل فالمشتمل ان بجزئياته
كان المطلوب فهو الاستقراء اذ المطلوب كلي ثما ثبت تحقق الحكم في جزئياته والكلي مشتمل على جزئياته
كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فانه يستفاد من ثبوت الحكم في جزئياته
التي وقع الاستقراء فيها وان كان الحجة فالقياس وذلك ظاهر وان لم يشتمل احدهما على الاخر

فلابد

فلا بد ان يكون هناك ثالث يشتمل عليهما والا لم يكن بينهما مناسبة فيحصل العلم بالمطلوب وهو
التمثيل فان العلة الجامعة تشتمل على حكم الاصل وهو الحجة وعلى حكم الفرع وهو المطلوب واعلم قال
اصناف الحجة دون انواعها لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا واستقراء باعتبارين
كالقياس المقسم وقد يكون قياسا وتمثيلا باعتبارين كما في بعض التمثيلات وهو ما
اذا كانت العلة قطعية يكون في معنى القياس وكذا كلما يحقق العلة يحقق الحكم في الفرع
لكن العلة تحقق في الفرع فيتحقق الحكم فيه وعلى هذا يكون ذكر الاصل حشوا فقوله وكنوع من
التمثيل فقط عطف على قوله كالقياس المقسم الا ان هذا تشبيه بالجزئي وذاك تشبيه
بالنوع كانه قال الحجة قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كما قد يكون قياسا باعتبار
وتمثيلا باعتبار والمراد بالمثال الخ قوله يكون ذكر المثال حشوا هو الاصل لانه واقع في التمثيل
مثالا كما يقال الجسم مؤلف فيكون محدثا كالبيت لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا
اي لم يقيد الاستقراء بالتام والتمثيل بقطعية العلة لم يصدق على القياس وفي الالهام
ما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون من الحاق الغائب بالشاهد بواسطة الطرد والعكس والسبر
والتقسيم وهو التمثيل نفسه   الاستقراء والقياس اذا حمل كل على كل الموجوده
في جزئيات اثنين فان حمل الكلي الاول اكبر والثاني اوسط والجزئيات اصغر كان
قياسا وان حمل الكلي الثاني اصغر والجزئيات اوسط فهو استقراء فالقياس والاستقراء
يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط كما في المثالين المذكورين   وهو التلازم وجودا
هو ثبوت الحكم عند ثبوت المعنى الجامع والتلازم عدما عدم الحكم عند عدم الجامع فان كان
التلازم من جزئين لم يعقد وان كان كليا كلس علوا اقتضاء علية الجامع للحكم لاقتضاء علية الحكم
للجامع لان كل واحد منهما يلازم الاخر وجودا وعدما فيكون كل واحد منهما علة للاخر
وهو ح ومع ذلك لا فائدة فيه لعدم النزاع في تحقق الحكم في الفرع لثبوت المعنى ح واثبت
الاستدلال دوري لتوقف كلية التلازم على ثبوت الحكم في الفرع لثبوت المعنى فلو اثبت
الحكم في الفرع بالتلازم الكلي يلزم الدور   وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك

او الثابت في حده ما هو كذلك اي لما كان القول يقال على المسموع والمعقول كان القياس
يقال عليهما جاز ان يذكر في حده وانما احتيج الى ذلك لان القياس المعقول يكفي اذا كان اللفظ
مرتبا وانما المرتبة الاخرى هي محتاجة الى القياس المسموع وفيه بحث ما يلزم عنهما
حواشي الى وهو النقض بالمقدمات الممكنة فانه لا يلزم منها ضروري والجواب ان المراد باللزوم
الضروري لا اللازم الضروري والفاضل الشارح اورد ههنا اشكالين لما ذكر وان
القياس الاقتراني لا بد فيه من امر مشترك هو الحد الاوسط ورد ان القياس قد ينتج بلا تكرر حد
وقد لا ينتج مع تكرر الحد اما الاول فكقولنا آ مساو لب وب مساو لج ينتج ان آ مساو لج وكقولنا
الدرة في الحقة والحقة في البيت ينتج ان الدرة في البيت واما الثاني فكقولنا الانسان حيوان
والحيوان جنس فلا ينتج ان الانسان جنس واجاب بان الحيوان الذي حمل عليه الجنس غير الحيوان الذي
المحمول على الانسان لان الحيوان الذي حمل عليه الجنس هو الحيوان بشرط ان لا يكون معه غيره
وهو صورة عقلية مجردة والمحمول على الانسان هو مطلق الحيوان الذي لا شرط فيه اصلا فلم
يتكرر فيه الاوسط وهو ضعيف من وجوه الاول ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس لو كان غير
محمول على الانسان وغيره فلا يكون محمولا على شيء من الحقائق اصلا فضلا ان يكون مقولا على
كثيرين مختلفين بالحقائق فلا يكون جنسا فالحيوان الذي حمل عليه الجنس لا يكون جنسا وانه محال الثاني
ان الشيخ صرح بان الحيوان بشرط لا شيء ليس بجنس بل مادة فكيف يحمل عليه الجنس الثالث ان
الحيوان بشرط لا شيء لما كان جزءا للنوع يكون متقدما على النوع في الوجود لتقدم الجزء بالطبع
فلا يكون الفصل مقوما له اذ الفصل مع النوع لانه الجزء الاخير له وما مع الشيء لا يقوم ما قبله فيلزم
ان لا يكون جنسا الرابع ان الجنس لو كان هو بشرط لا شيء وهو جزء الماهية كان جنس الجنس فاذا
الجنس سابقا عليه في الوجود فيكون ثبوت جنس الجنس للنوع اقدم من ثبوت الجنس له وقد يطلب
الشيخ في الشفاء اجاب الشارح عن الاشكال الاول بان المساوي لمساوي ج ان لم يغاير
قولنا مساو لب فلم يكن قياسا لان النتيجة هي بعينها المقدمة الاولى وان غايره فيكون
في قوة قولنا آ مساو لب وكل مساو لب مساو لمساوي ج فآ مساو لمساوي ج والحاصل ان القياس

المساواة

المساواة لا ينتج بالذات ان آ مساو لمساوي ج بل بواسطة قولنا والمساوي لب مساو
لمساوي ج وقوله المثال الثاني انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو في البيت انما
ينتج على ما نقله لكن الامام ذكر النقض بقياس المساواة بالنسبة الى النتيجة ما نقله وقولنا
آ مساو لج والمثال الثاني يشبه قياس المساواة بالنسبة الى هذه النتيجة الا انه يمكن ان
يوصل الى النتيجة باضافة مقدمة اخرى وهي قولنا وكل مساو لمساوي ج فهو مساو لج وعن
الثاني ان الحيوان المقول على الانسان هو الحيوان من حيث هو والحيوان الموضوع للجنس
هو الحيوان بشرط العموم فلا حد اوسط ههنا وقوله ومن المحمول على الانسان فخطأ اي لا نفهم
منه ان الحيوان محمول على الانسان غير محمول على غيره بل المراد انه محمول على الانسان من غير اعتبار
شرطه لما كانت هذه العبارة احتملت خلاف المراد غيرها الى ما لا يحتمل خلافه وهو الا
وفيهما نظر اما الاول فلان من يعقل مقدمتي القياس المساواة يعقل جزما ان آ مساو لمساو
ج وان لم يخطر بباله تلك المقدمة الاجنبية فالاستلزام ثم ليس بتلك الواسطة على ان الرد
من الاتحاد في المفهوم والتغاير قبيح لانه في الاول ضروري الاشتقاق ويمكن ان يقال الباء
ملزمه انه مساو لج مجاز ان ارادة مفهوم المساوي لج مجازا وان ارادة مفهومه الحقيقي فتغاير
مفهوم المساوي لج فالترديد بين المفهوم المجازي والحقيقي ولا بعد فيه واما الثاني فلانا قد
الجنس الطبيعي وطبعه الحيوان من حيث هي هي الجنس الطبيعي فتكرر الحد الاوسط على ان الاشكال
ظاهر الاندفاع لانهم ما ادعوا ان الانتاج لم يحصل بدون تكرر الاوسط ولا برهان لهم
دال على ذلك بل المراد انهم انما ضبطوا القياس واثبتوا احكامه حيث تكرر الاوسط واما
اذا لم يتكرر فلم يدخل تحت الضبط وهو لا ينافي الانتاج في بعض الصور والنقض بتكرر الاوسط
اذا كان شرطا في الانتاج فهو غير كاف فيه حتى اذا تكرر الاوسط لم يلزم الانتاج
فلا يرد النقض بقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس لانتفاء شرط آخر وهو كلية الكبرى
اعتذروا اليه بوجهين احدهما البعد عن الطبع فان النظم الطبيعي هو الاول

اذ الذهن ينتقل منه موضوع المط الى الاوسط ومنه الى المحمول والرابع مخالف له

في كلتا المقدمتين والوسط على طرفي القياس فينتقل الذهن فيه من الاوسط الى الاصغر

وينقطع ثم ينتقل من الاكبر الى الاوسط ويتحير في الاندراج والانتاج وثانيها اشتماله

على كلفة تستغنى عنها لاحتياجه الى عكس المقدمتين   اما في الضروب التي ترتد بقلب

المقدمات اي بتبديل الصغرى بالكبرى اذ الشكل الرابع ترتد الى الشكل الاول تارة

بتبديل المقدمتين واخرى بعكسهما فلان في المطالب ما يحصل من المقدمات المرتبة على

هيئة الشكل الرابع فلو نظم القياس على نهج الشكل الاول كان اللازم عكس المط وتغيير

عن النظام الطبيعي والاكثر في قوله اكثر ضروب الشكل الاول مستدرك لان جميع ضروب

نتيجته اللهم الا اذا اعتبر الجهات   الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة

اذا كانت الصغرى سالبة ممكنة او وجودية لادائمة ينتج لان السالبة الممكنة يلزمها

موجبتها وموجبتها ينتج فيكون سالبتها منتجة لان لازم اللازم لازم فيقال متى صدقت

السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت موجبتها مع الكبرى ومتى صدقت مع الكبرى صدق

النتيجة فاذا صدقت السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت النتيجة وهو المط الا ان النتيجة تكون

موجبة وكذلك في الوجودية اللادائمة لكنها ينتج بوجهين فان لها لازمين الموجبة اللادائمة

والموجبة اللاضرورية فهي ينتج بالوجهين معا فان قيل قول الشيخ يجب ان يكون الصغرى

موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او وجودية حتى يدخل الاصغر في الاوسط دل على ان

الصغرى اذا كانت ممكنة يكون الاصغر داخلا في الوسط وليس كذلك فان الحكم في الكبرى

على ما هو اوسط بالفعل فلا يتناول ما هو اوسط بالامكان فيجوز ان لا يخرج الى الفعل

اصلا فنقول المراد مادة الامكان التي يكون الحكم الايجابي فيها حاصلا بالفعل فيتحقق

الاندراج والى السؤال والجواب اشار بقوله ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته الحكم

الايجابي حاصل فيه بالفعل فان قلت اذا لم يتحقق الاندراج حيث الصغرى ممكنة لم يحصل

الانتاج مقول لا نم بل يعلم انتاجها بطريق آخر غير الاندراج البين كما يجيء واما نظر الشيخ

بان الصغرى السالبة التي في حكم الموجبة لم ينتج بالذات بل بواسطة استلزامها

الموجبة فيندفع لان المراد بالاستلزام الذاتي في تعريف القياس ليس انه لا يكون بواسطة

اصلا والا خرج البيان بالعكس المستوي بل انه لا يكون بواسطة مقدمة غريبة وهي ما

تغاير حدودها حدود القياس والموجبة بالقياس الى السالبة ليست كذلك ثم انه اراد

ان يدفع اعتراضه بالتحقيق في المقام وهو ان موجبة القضية المركبة ليست مغايرة لسالبتها

فان كلا منهما ربط المحمول فيه بالموضوع ربطا يحتمل الطرفين كما في الامكان الخاص او ربطا

وجوديا في الطرفين كما في الوجودية اللادائمة فالموجبة والسالبة يحصلهما ربط مشتمل على

ايجاب وسلب والفرق بينهما ليس الا في اللفظ والنتيجة لا يلزم السلب او الايجاب

اللفظيين بل انما يلزم بسبب اشتمال القضية على النسبة المركبة فالانتاج انما كان للنسبة

المركبة وهي حاصلة في السالبة فيكون منتجة انتاجا ذاتيا وحاصل هذا الكلام ان انتاج

السالبة المركبة للايجاب المشتمل هي عليه لا لانها في قوة موجبتها المركبة وذلك لانه لا فرق

بين الموجبة والسالبة في المعنى والموجبة ينتج بالذات فيكون السالبة منتجة بالذات اذ الانتاج

بحسب المعنى ولا فرق في المعنى وهذا الكلام محقق لكنه ينافي ما ذكره اولا ان منع السؤال

ينتج بقوة تلك الموجبات وقد شرحناه وكان كلام الشيخ ليس الا ان هذا وهو ان صغراه

اما موجبة او ما في حكمها بسبب اشتمالها على الايجاب لا بسبب استلزامها لموجبتها

كما ان يحكم بالحيوان يقع على الفرس معا يقال لا شيء من الفرس بانسان وكل انسان

حيوان والحق كل فرس حيوان ولا يقع على الحجر اذا قيل لا شيء من الحجر بانسان وكل انسان حيوان

والحق لا شيء من الحجر بحيوان   معناه انه انتاج سيذكر ان حمل كلام الشيخ على ان

الانتاج في الشكل الاول انما يكون بينا اذا كان الصغرى بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا

لعدم اندراج الاصغر في الاوسط الا بالقوة فالصغرى اما بالفعل او بالقوة فان كانت بالقوة

فالكبرى اما ان يكون بالقوة او بالفعل وما بالفعل اما ان يكون ضروريا او لا ضروريا

فاد الشيخ من كون الصغرى او الكبرى ممكنة ليس معنى الامكان العام الشامل للقوة والفعل
بل الامكان الصرف المقابل للفعل لان الكلام في التعدي عن البين وهو لا يكون الا اذا
كان بالقوة ويجعل الكلام على الاقسام المتغايرة بالمفهوم فيقال الانتاج البين انما يلزم
اذا كان الصغرى حكم فيها بالفعل اما اذا احكم فيها بالامكان فليس يلزم الانتاج البين
وان احتمل ذلك لاشتماله على الفعل ولهذا قال فليس يجب ان يتعدى ولم يقل يجب ان لا
يتعدى بعد ما بينا فاذا كانت الصغرى ممكنة فالكبرى اما غير موجهة وهي المطلقة او
موجهة فاما ان يكون الحكم بالقوة وهي الضرورية وباللادوام وهي الممكنة والممكنة على هذا شاملة
للقوة والفعل والممكن على ما حمل الشيخ عليه ما جرى الاصطلاح عليه فيما قبل فلو كان المراد
بالامكان القوة الصرفة هيهنا لكان مستعملا للامكان بخلاف الاصطلاح وقول ما بينا
بالخلف والرد وهو ان لو فرض نقيض النتيجة ونضم الى الصغرى لينتج من الشكل الثالث ما ينافي
الكبرى او نضم الى الكبرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الصغرى فيه خبط لكن ان كان
الحكم على ب بالامكان يقرر الدليل على مطابقة ما في المتن ان يقال اذا كان المعد مما يكتنز
يلزم امكان امكان آج لانه اذا كان كل ب آ بالامكان فان كان كل ج ب بالفعل
كان ج آ بالامكان لكن ج ممكن ان يكون ب بالفعل ممكن ان يكون آ بالامكان وبعبارة
اخرى اذا امكن ان يكون ج ب بالفعل وامكن ان يكون ب بالفعل آ فقد امكن ان يكون ج
ما يمكن ان يكون آ فيمكن ان يمكن ان يكون ج آ الا ان ج اذا كان ما يمكن ان يكون امكن
ان يكون آ للاندراج البين فاذا امكن ان يكون ما يمكن ان يكون آ امكن ان يمكن ان
يكون او يكون ج امكان امكان آ والحاصل ان اندراج الاصغر تحت الاوسط يستلزم امكان
النتيجة الممكنة فامكان الاندراج يستلزم امكان النتيجة وامكان الامكان يستلزم الامكان
لانه لو امتنع لم يكن امكانه امكان ضرورة ان امكان الممتنع ممتنع وهذا اخو وهو ان نا مقدمة
اولية وهي ان كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وينعكس الى ما لا يمتنع ان يكون ممكنا
فهو ممكن وقد ثبت ان ج يمكن ان يكون آ وما يمكن ان يكون ممكنا لا يمتنع ان يكون ممكنا

ممكن ان ج

واما الممتنع

وما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن فقد صح ان ج يمكن ان يكون آ وهو المطلوب فلا يتبين استلزام
امكان الامكان للامكان بهذا النمط اللطيف يكون الانتاج قريبا الى البين لا محالة
لا يقال الحكم في الكبرى على ما صدق عليه ب بالفعل وج ان امكن ان يكون ب يجوز ان
لا يخرج الى الفعل اصلا فلا يدخل في كل ب فلا يتعدى الحكم اليه كقولنا لزيد الا هي زيد كان
بالامكان وكل كاتب بالفعل غير زيد ولا يصدق زيد غير زيد لانا نقول الفعل المعتبر
في عقد الوضع ليس فعل الوجود فقط بل اعم منه ومن الفرض العقلي على ما صرح به الشيخ في تحقيق
المحصورة الكلية فالحكم في الكبرى على كل ما فرضه العقل ب بالفعل وعلى تقدير ان يفرض
العقل ج ب بالفعل يكون ج من افراد ب ويمكن له آ على هذا التقدير يكون ممكنا له في
نفس الامر لان ما لا يكون ممكنا في نفس الامر يستحيل ان يصير ممكنا على تقدير ممكن قال
الشيخ في توجيه الكلام هيهنا اذا امكن ان يكون ج ب وامكن ان يكون ب آ فهناك امكان بان
اذا فرضنا ما فرضنا الى الفعل يصدق ج ب بالفعل وب آ بالفعل فعند هذا الفرض يكون ج
آ بالفعل من غير لزوم آج وكل ما يوجد من غير لزوم آج فهو ممكن فيكون ج آ بالامكان ويحصل
انه اذا فرض فعلية المقدمتين ولم يلزم منه آج فلا يمتنع فعلية المقدمتين واذا لم يمتنع فعلية المقدمتين
لم يمتنع فعلية النتيجة واذا لم يمتنع فعلية النتيجة امكنت فقد ظهر ان هذا الحكم انما بين من غير ان
الممتنع ممكن واما انه يحصل من انعكاس القضية التي ذكرناها في التوجيه الاول فلا توجيه له
على ان هذا التوجيه لا يطابق كلام الشيخ لانه انما بين الانتاج بتوسط امكان الامكان
وهذا لا يتوقف على اثبات امكان الامكان   وهذا بيان الاختلاط قد سلف ان
الشيخ حمل الامكان في هذه الاختلاطات سواء كان في الصغرى او في الكبرى على القوة الصرفة
فالفعل الذي في مقابلته اما ان يكون ضروريا او لا ضروريا كما فهم بعض المتأخرين الاول من
هيئة القضية الى الثلث فاراد بالمطلق في هذه الاختلاطات المطلقة اللاضرورية كما صرح
فيما بعد وهو ينتج ممكنة خاصة لان الصغرى اذا فرضت فعلية لم يلزم منه آج وهي مع الكبرى اللاضرورية

[illegible] بعض الامر [illegible] بالفعل
[illegible] يمكن ان يكون ج ب بالفعل [illegible]
[illegible] بالامكان [illegible]

وهو قولنا لما لم تمتنع فعليته
الصغرى لم تمتنع فعليته
النتيجة فيكون النتيجة
ممكنة تم

ينتج مطلقة لا ضرورية فيصدق الممكنة الخاصة لكن الممكنة الصغرى ربما يقع بالفعل فح
يكون النتيجة بالفعل وربما تبقى بالقوة فقط فيكون بالقوة فالنتيجة شاملة للقوة والفعل وهو
الامكان الخاص الشامل للقوة والفعل واما ما ذكره الشيخ من الامكان العام فمراده العموم
لغة لا العموم الاصطلاحي هذا ما ذكره الشارح وهو خروج عن اصطلاح القوم بلا ضرورة بل يمكن الحمل
على الاصطلاح كما اشرنا اليه ويكون المراد بالمطلق المطلق العام فيكون النتيجة ممكنة عامة
لان الكبرى المطلقة اذا صدقت في مادة الضرورة كانت النتيجة ضرورية اذ اللازم من الصغرى لا
يتعدى اليها والنتيجة المحتملة للضرورة واللاضرورة لا يكون الا ممكنة عامة واما قوله لا يكون مناسبا
للبحث الذي نحن فيه فنقول هو انما يحمل الامكان بالقوة المحضة والاطلاق باللاضرورة وهو
ولا يكون القول بان ما تم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا ظاهر الفساد لان الشيخ ما
حصر العام للقوة والفعل في الامكان بل اللازم لذلك لا احتياط ليس الا الامكان العام
لاحتمال الضرورة كما ذكرنا واعلم ان الامكان العام شامل للقوة والفعل بحيث يشمل فعليه الضرورة
والامكان الخاص انه يشمل القوة والفعل بحيث لا يشمل فعلية الضرورة وكان المراد من مواضع وجه
اخر هذا الوجه ولنورد في بيان ذلك وجها في ما نقرره ان يقال اذا فرض الاصغر اوسط
بالفعل كانت النتيجة ضرورية في ضرورية في بعض الامور وان لم يفرض كذلك والا انقلب ما ليس
بضروري في بعض الامور ضروريا على تقدير ممكن ح انتج هذا كلام الشارح وكلام الشيخ سواء ان الحكم
في الكبرى بضرورة وصف الاكبر ما دام ذات الاوسط موجودا ومنع الضرورة لا تتوقف على اتصاف
ذات الاوسط بوصف الاوسط والا لم يكن ضرورية ذاتية بل وصفية فح ضرورة الاكبر ثابتة
للاصغر وان لم يثبت له وصف الاوسط وقوله والاوسط في هذا القياس جار مجرى سؤال وهو
ان الاوسط لو لم يكن له دخل في ثبوت الضرورة فهو ليس بوسط من طرفي المطلوب فلا بد فيه
والجواب انه لا دخل له في ثبوت الضرورة في بعض الامور ولكن له مدخل في العلية وقوله والكبرى
المحتملة لحالي الضرورة واللاضرورة ينتج محتملة لا بناء الصغرى ان كانتا فعليتين كانت النتيجة فعلية

وان كان

وان كانتا او احدهما ممكنة كانت غير فعلية ثم توجيه النظر ان يقال يجب ان ضرورة الكبرى لا
تتوقف على ثبوت وصف الاوسط وعند عدم وصف الاوسط لكنها انما ثبتت
لذات الاوسط وانما ثبتت للاصغر لو كان داخلا في ذات الاوسط وهو ممنوع لجواز
ان لا يكون الاصغر اوسط بالفعل اصلا فلا يدخل فيما هو اوسط بالفعل اجاب عنه بوجهين
الاول ان الاوسط اذا كان مسلوبا عن الاصغر دائما والدوام لا ينفك عن الضرورة فيصدق
سالبة ضرورية فلا يصدق موجبة ممكنة فلا ينتظم القياس وهذا انما يتم في الصغريات
الكلية بالحرية على زعم القوم الثاني ان الاوسط وان لم يثبت للاصغر اصلا امكن فرضه
بالفعل فعلى هذا الفرض يكون النتيجة ضرورية فيكون ضرورية في بعض الامور لان ما ليس بضروري
يمتنع ان يكون ضروريا فلا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري فقد اندفع الاحتمال المورد
الى الاشكال وهو احتمال ان يكون لما لا يوصف به دائما حكم يناقض للقسم الاول لا يقال
اذا فرض بالفعل ازداد افراد الاوسط فربما لا يبقى الكبرى صادقة فلا ينتج لانا نقول
الحكم في الكبرى على جميع ما فرضه العقل انه اوسط بالفعل والاصغر ما فرضه العقل انه
اوسط بالفعل فيكون داخلا في افراد الاوسط ليس هناك ازدياد اصلا لكن
الصغرى اذا ممكنة او مطلقة يصدق معها سالبتها اي ممكنة خاصة او وجودية لا دائمة
فان السالبة الممكنة الخاصة يستلزم موجبتها وكذا السالبة الوجودية يستلزم موجبتها فالصغرى
اذا كانت موجبة ممكنة خاصة او وجودية ينتج فكذا سالبتها ينتج لان انتاج اللازم ملزوم
لانتاج الملزوم ح ان لازم اللازم لازم فقول الشيخ لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة
الاول ان يقال موجبة لازم سالبة حتى يطابق البيان وفي بعض النسخ لازم بصيغة
الماضي وسوط لا اشكال عليه وقد مر في صدر الباب ان المراد بالممكنة الصادقة بالفعل
حتى يحصل الاندراج وذكرنا ههنا بحيث يشمل القوة والفعل فلا تكرار الا اذا
كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فتنعقد الصغرى بالخاصة والكبرى بالوجودية

مستدرك في الاستثناء لان الصغرى لو كانت ممكنة عامة او الكبرى مطلقة فالنتيجة غير ما بعينه الكبرى
وذلك ثلث اختلاطات اخر   واما التعليل بكذب الكبرى الى قوله يستقيم الف على وجه
لانه لا يستقيم ظاهرا اذ امتناع اجتماع المقدمتين على الصدق لا يحال ان يكون بكذب
الكبرى لجواز ان يكون بكذب الصغرى كقولنا كل انسان كاتب بالفعل او دائما وكل كاتب
متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما   ولا عن بعكس كيف كانت اي سواء كانا موجبتين
او سالبتين بل انما الخلاف في الاتفاق المطلقتين اي المشتملتين للدوام واللادوام ثم في
المطلقات الصرفة وهي الوجوديات فاذن ليس ما يتالف من المطلقات والوجوديات
نقياس بمعنى لم ينتج المطلقات لم ينتج الممكنتان ولا مطلقة وممكنة لانه اذا لم ينتج الاخص
لم ينتج الاعم   والفاضل الشارح فسر الشئ الواحد بالجزئي والشيئين بتسميته هذا هو الظاهر
لانه لو كان كلما يكرر من جزئيات المعنى الواحد وجزئيات الشيئين وفرق الشارح بينهما بابطال
الاول وحصر الثاني ليس بجيد لان النقص في الموجهات انما يكون بعد رعاية شرائط الكمية
والكيفية فانها لو لم تراع فربما يكون الاختلاف لعدم تلك الشرائط لا لعدم شرط الجهة
واما قوله لجزئي لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ فهو غير وارد لان الحمل في اللفظ كاف للنقض
قال الامام الحاصل ان الاشتراك في اللازم والعارض كما يكون للمتماثلات يكون ايضا
للمختلفات فلم يمكن الاستدلال به على تنافي الملزومات او المعروضات ولا على توافقها فرجع
هذا الشكل الى ان الوسط حاصل لاحد الطرفين غير حاصل للآخر فوجب تباين الطرفين ثم
الاختلاف ان كان في اللوازم دل على تباين الملزومات وان كان في العوارض فلا
يدل على اختلاف المعروضات ولما كان المحمولات المطلقة والممكنة من قبيل العوارض لا جرم
كانت الاقيسة المركبة منها غير منتجة   واما الافتراض فان عين البعض من ج انما يكون
عين لان بعض ج في الخارج غير معين فاذا اردنا الافتراض عينا تلك الافراد التي هي ج وليس
وسميناها د فلهذا اصار ب محمولا على د حملا كليا   ليس تالیف قياس على الحقيقة فان د هو

اسم الافراد التي هي غير معينة بعض ج فذلك بعض ج لفظان مترادفان لشئ واحد فقولنا بعض
ج د معناه ان معنى بعض ج هو معنى بعض د وليس هذا كقولنا الانسان بشر لان معناه
ان ما صدق عليه الانسان بشر فهذه حمل الا انه غير مفيد وليس فيما نحن بصدده حمل اصلا فلا
حاجة الى تاليف قياس آخر بل يكفي ان يقال اذا صدق لا شئ من د آ و د بعض ج فليس بعض
ج آ فقد ظهر من هذا انه لا حاجة في كل افتراض الى تركيب قياس من الشكل الاول وانما
اورد على هيئة القياس لازالة الاشتباه من جهة تعيين الموضوع فانه لما عين الموضوع صار
البعض الاول كلية فلو لم يتالف قياس من الشكل الاول لوهم النتيجة كلية وكان ما يتالف القياس
من الاول ليظهر جزئية النتيجة   كما مر ذكره في الشكل الاول من ان لا قياس في الشكل
الاول بين الصغرى الضرورية والكبرى المشروطة الخاصة او العرفية الخاصة فقولنا هنا اذا صدق
كل ج ب ما دام الامكانين ولا شئ من آ ب ما دام آ لا دائما صدق لا شئ من ج آ بالامكان
والا لصدق نقيضه وهو قولنا بعض ج آ بالفعل لكنه مناقض للكبرى لان الكبرى معناه ان
كل ذات متصفة بآ فاتصافه بب لا يكون دائما وبعض النتيجة معناه ان بعض الذوات
اتصافه بآ ضروري متنافيان   والاظهر تخلف اي الاظهر ان يكون في الكتاب
لفظ تخلف الافتراض على ما هو في بعض النسخ لان الافتراض لا يجري الا اذا كانت
الصغرى جزئية ومع ذلك يستغني عنه بسبب انعكاس الكبرى   وان لم يكن سالبة بل
موجبة الكبرى اذا لم يكن سالبة مطلقة فاما ان يكون موجبة مطلقة او ممكنة اما موجبة او سالبة
فقوله وان لم يكن الكبرى سالبة يتناول الاقسام الثلثة لكن لما كان الايجاب والسلب
في الامكان الحقيقي متلازمان لم يعتبر قسم الممكنة الى الموجبة والسالبة وقال بل موجبة لان
حكم ايجاب الامكان يغني عن حكم سلبه   وعدلك حكم الشيخ بانها لا يكون ابينة
عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول فالواجب في بيان العقم ايراد صورة النقض كما
مر   وزعم صاحب البصائر اي زعم ان السالبة العرفية الخاصة ينعكس كنفسها بني
على مذهبه وقال الصغرى السالبة العرفية الخاصة مع الكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية لانه

عن بعض الاصل ... فصدق ... بعض ... على ... [illegible]

اذا عكس الصغرى وجعلت كبرى والممكنة صغرى حصل قياس من الشكل الاول منتج لممكنة خاصة
سالبة وهي يستلزم موجبة منعكسة الى ممكنة عامة جزئية وهي نتيجة العكس وقال الصغرى
السالبة العرفية العامة مع الممكنة لا ينتج لان السالبة العرفية تحتمل الضرورة واللاضرورة فان كانت
ضرورية صدق في عكسها سالبة ضرورية وهي مع الممكنة في الشكل الاول ينتج سالبة ضرورية
منعكسة الى سالبة ضرورية كلية يناقض الموجبة الجزئية الممكنة وان كانت لاضرورية انعكست
كنفسها بناء على مذهبه وح يصدق النتيجة ممكنة موجبة فيكون النتيجة تارة سالبة ضرورية
وتارة موجبة ممكنة فيكون النتيجة محتملة للغلط من اي الايجاب والسلب فلا ينتج اصلا وبين
هنا وكلامه بصورة النقض بعد ما مر من عدم انعكاس العرفية الخاصة كنفسها
يعني ان المقدمتين في الشكل الثالث اذا كان احديهما مطلقة حينية والاخرى عرفية وحينية
هي التي حكم فيها في بعض اوقات وصف الموضوع والعرفية هي التي حكم فيها في جميع اوقات
وصف الموضوع فاما ان تكون الحينية مقيدة باللادوام او لا فان لم تقيد باللادوام
شرط للانتاج الاختلاف في الكيف وان قيدت باللادوام ينتج سواء اختلفتا في الكيف
او لا لوجوب ثبات الوصفين اي وصف الاصغر ووصف الاكبر لكن بشرط ان تكون الكبرى
هي العرفية مثاله ان تقدر كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلو المجالس عن وصف
الكتابة في بعض اوقات جلوسهم فح لا يصدق لا شيء من المجالس بمتحرك بيده في بعض اوقات
كونه جالسا وكل كاتب متحرك بيده ما دام كاتبا ينتج لا شيء من المجالس بكاتب في بعض اوقات
كونه جالسا واما قوله في جميع اوقات جلوسه فمعناه ان تكون النتيجة عرفية وهو ينافي قوله
هنا قبل ان النتيجة مطلقة وصح مع ان الدليل لا يساعد عليه واذا علمت المقدمتان لا
ينتج لا شيء من الكاتب بجالس في بعض اوقات كونه كاتبا لانا فرضنا كون الكتاب جالسين
في جميع اوقات كتابتهم فالعرفية في هذا الاختلاط اما ان تكون صغرى او كبرى فان كانت
كبرى فالحينية اما ان تكون موجبة او سالبة واما ما كان انتج العكس حينية سالبة اما اذا كانت
الحينية موجبة فلانا حكمنا فيها بان وصف الاوسط ثابت للاصغر في بعض اوقات وصفه في

الكبرى العرفية بان وصف الاوسط مناف لوصف الاكبر فلما كان وصف الاصغر
مجتمعا مع وصف الاوسط في بعض الاوقات والمجتمع مع احد المتنافيين في وقت يخلو
عن المنافي الاخر في ذلك الوقت يلزم ان يخلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر في
ذلك الوقت وهو السالبة الحينية المشار بقوله وبيان ذلك كون الوصف الذي يجتمع مع ما
ينافي وصفا اخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الاخر مثاله بان تجعل السالبة الحينية المثال
موجبة معدولة فنقول كل جالس هو لا متحرك بيده في بعض اوقات جلوسه ولا شيء من الكاتب
لا متحرك بيده في جميع اوقات كتابته ينتج المجالس ليس بكاتب في بعض اوقات جلوسه فوصف
الجلوس الذي يجتمع مع عدم الحركة المنافي لوصف الكتابة قد يخلو عن وصف الكتابة وان
كانت الحينية سالبة فلان الحكم في الكبرى بان وصف الاوسط لازم لوصف الاكبر وفي الصغرى
بان وصف الاصغر خال عن اللازم في بعض الاوقات والخلو عن اللازم يوجب الخلو عن
الملزوم واليه الاشارة بقوله الوصف الذي قد يخلو عما يلزم وصفا آخر فانه قد يخلو عن ذلك
الوصف كما في المثال المذكور وصف الجلوس الذي يخلو عن حركة اليد التي يلزم وصف الكتابة
قد يخلو عن وصف الكتابة وانت خبير بان هذا انما يتم لو كانت الكبرى مشتملة على الضرورة
كما سبق منه بيان ذلك اعتمد عليه ولعله لا يفرق بين الضرورة والدوام لعدم انعكاسه عنهما
واما اذا كانت العرفية الصغرى فلم ينتج العكس اما اذا كانت موجبة فلانا حكمنا فيها
بان وصف الاصغر ملزوم لوصف الاوسط وفي الكبرى بان وصف الاوسط خال عن وصف
الاكبر في بعض اوقات وخلو اللازم عن شيء لا يوجب خلو الملزوم عنه لجواز استلزامه لذلك
الشيء مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه كما في المثال المذكور المقلوب الكتابة يلزمه تحرك
اليد وهي قد يخلو عن الجلوس مع ان الكتابة يستلزمه لوصف الجلوس ايضا واما اذا كانت سالبة
فلان الحكم فيها بان وصف الاصغر مناف لوصف الاوسط وفي الكبرى بان وصف الاوسط
يجتمع مع وصف الاكبر في بعض الاوقات ولا يلزم منه خلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر
اصلا لجواز استلزامه لوصف الاكبر مع اجتماعه مع ما ينافيه في بعض الاوقات كما في المثال

المعدول المعلوب وصف الكتابة التي تنافي عدم حركة اليد المجتمع مع الجلوس يستلزم
الجلوس فان قلت وصف الاكبر يجتمع مع وصف الاوسط في بعض الاوقات ووصف
الاوسط مناف لوصف الاصغر والمجتمع مع احد المتنافيين في وقت يخلو عن المنافي الآخر
وذلك الوقت فوصف الاكبر يخلو عن وصف الاصغر في بعض الاوقات وهو مفهوم
السالبة الجزئية فيقول المط خلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر وهو ليس بلازم واللازم
خلو وصف الاكبر عن وصف الاصغر وهو غير مط بل هو عكس المط والسالبة الجزئية لا تنعكس
كنفسها وعلى عدم الانتاج هذين الاختلاطين بقوله واما الذي يستلزم الى قوله ليس
كذلك اي لا يلزم ان ينتج عن ذلك الوصف الآخر في شي من الاوقات معتقد ان ما
ذكره بيان لجميع الاختلاطات الحسنة مع العرفية انتاجا وعقما هذا اذا اختلفتا في الكيف واما
اذا اتفقتا والجزئية مقيدة باللادوام فاذا كانت العرفية كبرى ينتج ايضا اما اذا كانتا موجبتين
فلان الاوسط وان كان ثابتا للاصغر في بعض اوقات وصفه الا انه مسلوب عنه
بالاطلاق فيخرج عن الوسط اللازم للاكبر فيلزم الخلو عن الاكبر لكن بالاطلاق العام لا
الوصفي واما اذا كانتا سالبتين فلان الاوسط ثابت للاصغر بالاطلاق وان كان مسلوبا
عنه في بعض اوقات الوصف وهو مناف لوصف الاكبر والمجتمع مع احد المتنافيين في الجملة
خال عن المنافي الآخر في الجملة فيقول فيما قسنا اختلفتا او اتفقتا فانهما ينتجان مطلقة
وصفه لوجوب ان الوصفين ليس بصحيح لان العرفية اذا كانت مقيدة باللادوام ينتج
انه السالبة المطلقة في صورة الاتفاق فانه ان لم يصدق ان الاصغر ليس بأكبر بالاطلاق
صدق الاصغر اكبر دائما فيكون اوسط دائما لدوام وصف الاوسط بدوام وصف الاكبر
لكنه لا دائما فيكون الاصغر اوسط دائما ولا دائما هذا خلف وبالجملة لو لم يصدق السالبة المطلقة
انعقد قياس في الشكل الاول من الصغرى الدائمة والكبرى العرفية اللادائمة وهو ينتج هذا و
تخصيص الجزئية بالتقييد لانا نقول القياس انما يكون منتجا لو كان لكل واحد من مقدمتيه
دخل في الانتاج لكن الشكل الثاني يحصل بمجرد الكبرى لا من المقدمتين على ما قاسه ولا انتاج

وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس اذا كانت المشروطة كبرى انتج اما
اذا كانت سالبة فلان الصغرى تقتضي جواز اتصاف الاصغر بالاوسط وهو مناف للاكبر
واذا امكن اتصاف الشي باحد المتنافيين امكن سلب المنافي الآخر عنه فيمكن سلب الاكبر
عن الاصغر واما اذا كانت موجبة فلان الاوسط لازم للاكبر وهو ممكن الزوال عن الاصغر
وامكان زوال اللازم ملزوم لامكان زوال الملزوم فيمكن زوال الاكبر عن الاصغر وان
المشروط صغرى لم ينتج اما الموجبة فلان وصف الاصغر ملزوم للاوسط وهو ممكن الزوال عن
الاكبر وامكان الزوال اللازم عن الشي وان استلزم امكان زوال الملزوم عنه الا ان
الملزوم هو وصف الاصغر فاللازم امكان زوال الاكبر عن الوصف الاصغر ولا يلزم
امكان زوال الاكبر عن ذات الاصغر واما السالبة فلان وصف الاصغر مناف للاوسط
وهو ممكن الاجتماع معه وامكان اجتماع احد المتنافيين مع الشي يقتضي امكان عدم اجتماع
المنافي الآخر معه لكن المنافي هو وصف الاصغر والمنافاة مع الوصف لا يستلزم المنافاة
مع الذات ويتبع الامثلة من جميع ما ذكرناه والشرط الآخر ان يكون الممكنان بحيث
لا يمكن اجتماعهما مع الصدق المراد من هذا ما صرح به وهو ان احدى المقدمتين ممكنة والاخرى
ضرورية بحسب الوصف فان الضرورية بحسب الوصف غير مشتملة على ضرورية بحسب الامكان
واما قوله وبازاء المطلق ما يكون فهو مشتمل اي مشترط في خلط الممكن بالمشروط الوصفي ان يكون
بازاء الممكن الضروري بحسب الوصف كما في خلط المطلق بالوصفي ان يكون بازاء المطلق
الدائم بحسب الوصف الا في البحث الواقع في شروط خلط الممكن به في خلط المطلق
فانه يمكن اجتماع الممكن والعرفي ودليل على وجوب اختلاف المقدمتين بالضرورة والامكان فانهما لو
اختلفا بالامكان والدوام لم يلزم تباين الطرفين لجواز ان يكون المحمول ثابتا للشي بالامكان
ومسلوبا عنه دائما بحسب الوصف فيحصل الاختلاط ههنا من ممكن وعرفي ولا ينتج لمباينة الشي
لنفسه كقولنا الزنجي ابيض بالامكان ولا شي من الزنجي بابيض ما دام زنجيا ولا ينتج الزنجي
ليس بزنجي بالامكان اذا كان على هذه الصورة لا فائدة لهذا القيد لان الضرورة

ينتج مع جميع القضايا سواء كانت موجبة او سالبة صغرى او كبرى بالخلف واختلاط الضرورية مع غير الضرورية ينتج اتفقتا في الكيف او اختلفتا لان الاوسط منسوب الى احد طرفي النتيجة بالضرورة والى الاخر لا بالضرورة فيكون بين الطرفين مباينة فيصدق السلب فانه اذا كان ح ب لا بالضرورة وآ ب بالضرورة لم يكن ح داخلا في آ والا لكان ب بالضرورة منتفيا وكذا اذا سلب ب عن ح لا بالضرورة وعن آ بالضرورة لا يكون ح داخلا في آ والا لكان ح ليس ب بالضرورة منتفيا لا يقال اذا لم يكن ح داخلا في آ وآ بالفعل يصدق ان ح ليس آ دائما فالنتيجة سالبة دائمة ضرورية لانا نقول النتيجة سالبة ضرورية فانه لو لم يصدق صدقت موجبة ممكنة مع الكبرى على هيئة الشكل الاول وينتج ما ينافي الصغرى ولا خفاء في ان هذا النظر جار اذا كان احدى المقدمتين دائمة والاخرى لا دائمة فلهذا قال في نصر الضرورية النتيجة في هذا الاختلاط وما يجري مجراه اى الدوام واللادوام ثمانية لانه يسقط في هذه الاختلاطات شرط الاختلاف في الكيف فيبقى شرط الا كلية الكبرى ويسقط باعتباره من الضروب الممكنة الانعقاد ثمانية فيبقى ثمانية منتجة وهذه زيادات قياسات غفل عنها الجمهور واعلم ان هذه القياسات انما ينتج بواسطة الاخذ في احدى المقدمتين ولا مدخل لايجابها وسلبها في الانتاج واللاضرورة ممكنة عامة فرجع القياس الى اختلاط الضرورية والممكنة التي لا خلاف في الكيف فهذه القياسات ليست مما غفل عنها الجمهور بل هو داخل فيما ضبطوه — لهذا الشكل انه في الانتاج شرطان لما كان الاصغر والاكبر في هذا الشكل محمولين على شيء واحد وهو الاوسط فعقد القضايا فيه وذلك يقتضي حمل الاكبر على الاصغر لكن بشرطين احدهما ان يثبت الاصغر لكل الاوسط او لبعضه حتى يكون حكم العقد الذي لا في الاوسط منه حكم الاوسط بالاكبر فانه لو كان مسلوبا عنه كان مباينا له فلا يلزم ان يحكم حكم الاوسط بالاكبر اولا والثاني كلية احدى المقدمتين اذ لو كانتا جزئيتين لم يلزم تلاقيهما في الوسط — ان المتصلات قد يتالف منها اشكال ثلثة لانه لا بد من اشتراكهما في جزء وهو الاوسط فاما ان يكون تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى وهو الشكل الاول واما ان يكون تاليا فيهما وهو الشكل الثاني واما ان يكون مقدما فيهما وهو الشكل الثالث

والشرائط

والشرائط المعتبرة في كل شكل كان في الحمليات — في الاعتراض قد يكون اب مع ح ط لما كانت اللزومية الجزئية هي التي اللزوم فيها على بعض الاوضاع وهو الى الاوضاع فاذا عين الحال التي فيها آ ب وليس ح د يصدق قضيتان كلتاهما احدهما ليس البتة اذا كان ح ط ح د والثانية كلما كان ح ط كان ح د ويعكس الى قولنا قد يكون اذا كان اب ح ط وهذا انما يتم لو كانت القضيتان لزوميتين وانما كان كذلك لو كان الوضع والحال في الشرطية الجزئية ملزوما للمقدم ومنافيا لهما لازما كليا وهو ممنوع — واللزوميات اللفظية جواب سؤال وهو ان الضرب الاول من الشكل الاول الذي هو اكمل القياسات الشرطية ليس بمنتج لانه يصدق قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا والنتيجة كلما كان الاثنان فردا كان زوجا وهي كاذبة والجواب ان الصغرى كاذبة في نفسها بحسب الالزام فالنتيجة الزامية — واعترض على انتاج هذا الضرب وهي الشرطية الالزامية التي مقدمها غير واقع والاعتراض منع التقدير واجاب بان الشرط في الانتاج صدق المقدمتين لا تقاصدق الكبرى على تقدير تقدم الصغرى فحيث صدقت المقدمتان كان صدق النتيجة لازما — في قياس المساواة وبيانه انه لما كان قياس المساواة على هيئة مخالفة للقياس اذ لا شركة فيه في تمام الوسط حيث موضوع المقدمة الثانية جزء محمول الاولى ذكر الشيخ انه سقط عنه مقدمة وهي ان مساوي المساوي مساو ولا بد ان يكون هذه المقدمة بحيث اذا انضمت مع مقدمتي القياس يصير على هيئة القياس اراد الشيخ ان بين وجه انتظام هذه المقدمة الساقطة مع المقدمتين بحيث يكون على هيئة القياس الاول ان يوجه على صورة قياسين كما يقال آ مساو لب وكل مساو لب هو مساو لمساوي ح الان آ مساو لمساوي ح وكل مساو لمساوي ح مساو لح ينتج آ مساو لح واما التوجيه على صورة قياس واحد فهو موقوف على جعل لفظين متخالفين بحسب المفهوم كاسمين مترادفين وليس بحسب قال الامام في هذا القياس اشكال وهو انه اذا كان ح مساويا لب وب مساويا لآ وآ مساو لمساوي ح يلزم ان يكون ح مساويا لنفسه وهو محال لان المساواة بعد المغايرة ويمكن ان يجاب عنه

بان المغالطة تجب الاعتبار كافيه في الاستثنائي ولم يجز ان تكون مقدمة بعينها
لانه ان كان عين التي مذكورة في القياس كان مصادرة وان كان نقيضها ما في الانتاج
والمنفصل الحقيقة اما ان تكون ذات جزئين او اكثر فان كانت ذات جزئين فاستثناء
عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين الاخر فلها نتائج اربع كل
منها حملية وان كانت ذات اجزاء مثل العدد اما ناقص واما زائد واما مساو فاستثناء نقيض
جزء واحد ينتج منفصلة من اعيان الباقية واستثناء عين جزء ينتج نقيض البواقي وذلك
يحتمل وجهين الاول منفصلة سالبة كقولنا فليس اما زائدا واما ناقصا الثاني حمليات يشتمل
كل واحد منها على رفع جزء من البواقي كقولنا فليس زائدا ولا ناقصا وهو يقابل
المستقيم اشارة الى الخلف والمستقيم وذلك من وجوه الاول ان المستقيم متوجه الى اثبات المطلوب
اولا بالذات والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه الثاني ان المستقيم تأليف
من مقدمات مناسبة للمطلوب والخلف يشتمل على ما يناقض المطلوب الثالث ان مقدمات المستقيم يجب ان تكون
مسلمة في نفسها بخلاف الخلف الرابع ان المطلوب غير موضوع في المستقيم اولا حتى يتم تأليفه ويحصل
واما الخلف فان المطلوب فيه يوضع اولا ويوضع نقيضه ومن هنا منشأ الشكوك مثل ما قال
الخلف يعتقد نتائج مختلفة فيكون باطلا مثلا اذا اريد عكس السالبة العرفية عرفية فكما انه يدل
على ان العكس ع فهو كذلك على انه مطلق وممكن واجاب بان الدليل اذا دل على اثبات
المطلوب فلا شك انه يدل ايضا على اثبات ما هو اعم منه وذلك غير قادح في دلالته على المطلوب
واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك لما كان رجوع القياس المستقيم الى الخلف ان
ياخذ نقيض نتيجة القياس المستقيم ويضمه الى احدى مقدمتي القياس المستقيم لينتج نقيض المقدمة
الاخرى فرجوع قياس الخلف على خلاف ذلك لكن بهذه الطريقة بعينها ياخذ نقيض نتيجة قياس
الخلف ويضمه الى احدى مقدمتي قياس الخلف حتى ينتج نقيض المقدمة الاخرى من قياس الخلف
مثلا القياس ليس كل ج د وكل ب د فليس كل ج ب من رابع الثاني والا لصدق كل ج ب
وكل ب د ينتج كل ج د وهو ناقض ليس كل ج د هذا رد القياس الخلف وكذا العمل في

الفرق بين م

المستقيم الى

رد قياس الخلف الى المستقيم فناخذ نقيض نتيجته وهو ليس كل ج د ونضمه الى كل ب د
ينتج ليس كل ج ب وهو نقيض صغرى قياس الخلف ولما كان تحليل قياس الخلف الى قياسين
والاول منهما وهو الاقتراني من متصلة وحملية مستلزمة حتى ينتج متصلة تاليها هو السؤال المحال
فاذا اخذنا نقيض تالي هذه المتصلة وضممناها الى الحملية انتج المطلوب الاول وهو رد الخلف
الى المستقيم فقد ظهر ان رد الخلف الى المستقيم بملاحظة المحال فيما ينعقد من تالي نتيجة الاول
القياسين ومن الحملية المتسلمة القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها
قد ورد في التعليم الاول ان مقدمات البرهان ضرورية منقاة ولا امكان فيها ونقل الشيخ عليهم
بان المراد ان مقدماتها يقينية واجب قبولها سواء كانت ضرورية او ممكنة وكذا نتائجها
ايضا واجب قبولها فليس للاعتبار بذلك اي ليس للاعتبار بما فيه او لا مما هو منقول
عن صاحب المنطق ارسطاطاليس فهو قول مبتدع وشاركها في ذلك اي يشارك
الاقيسة السوفسطائية الاقيسة الممتحنة الجدلية في استعمال المشبهات وهي تنقسم الى
بحسبها الى خمسة اصناف حاصله ان القياس اما ان يفيد التخييل وهو الشعر او يفيد التصديق
فاما ان يكون غير جازم وهو الخطابة او يكون جازما فاما ان يعتبر كونه حقا بقياس عموم
الاعتراف اولا فان اعتبر كونه حقا فاما ان يكون حقا فهو البرهان وان لم يكن حقا فهو
السفسطة وان لم يعتبر كونه حقا بل يعتبر فيه عموم الاعتراف فاما ان يكون كذلك فهو
الجدل او لا يكون كذلك وهو الشغب والسفسطة والشغب تحت المغالطة وهذا التقسيم
منتقض لانه لم يلزم من عدم اعتبار الحقية اعتبار عموم الاعتراف فان من الجائز ان لا يعتبر
الحقية ولا عموم الاعتراف والاظهر ان يقال القياس اما ان يفيد التصديق او غيره فان افاد
التصديق فان افاد يقينا فهو البرهان وان اوقع ظنا فهو الخطابة وان اشتمل على عموم
الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة واعلم ان البرهان لما كان مفيدا لليقين
وجب ان تكون مادته اليقينيات وهي القضايا الواجب قبولها سواء كانت ضرورية او
ممكنة ووجب ايضا ان تكون صورته يقينية الانتاج فلا يكون البرهان الا قياسا

لان الاستقراء والتمثيل ليس بمعنى الانتاج وغايته اى علة الغائية وغرضه انتاج اليقينيات
واما كان مادة الجدل اما مسلمات اى المشهورات لانها مسلمة بحسب الشهرة واما مسلمات
بخصوصه ايضا لا بد ان ينتج بحسب الشهرة او التسليم وغايته من الجدل غرضه انه لا يلزم
كما ان غرض السائل ان يلزم فمقدمات البرهان والجدل يستلزم المطلوب بل يوقع الظن المط
وبدون استلزام الجدل المط لم يحصل به الالزام فلا بد ان يكون على منهج القياس
واما الاستقراء فهو لا يستلزم المط بل الظن به فان سلم استلزامه للمط دخل في الجدل
لكنه يشكل في هذا التمثيل فغيه تامل والوزن ايضا يقصد به رواجا لانه ايضا
محاكاة لان النظم الموزون شابه اللالي السلك والهواء في اللطافة والدرر
المنظومة في السلك واعلم ان جميع الاشعار المشتملة على المحمد ضربات لكن بيات كلمة
مدل الضربات عليها مثلا الشعر في صفات المحبوب صغرى لقولنا وكل من هذا شانه يجب
ان يحب ويعشق به حتى ينتج انه من شانه ان يحب ويعشق به ولا شك انه يفيد المط الا انبساط
لو السلا ان الاعتقاد طهر معنى القياسات الشعرية على ما مثل به الشيخ في الشفاء
ولغير المحصلين طائفة يعتبرون في تقسيم الصناعات الخمس الوجوب والامكان و
طائفة يعتبرون الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال مقدمات الصناعة اما
ان يكون واجبة او ممكنة او ممتنعة فان كانت واجبة فالمؤلف منها البرهان وان كانت
ممتنعة فهو الشعر وان كانت ممكنة فاما ان يكون ممكنة اكثرية او متساوية او اقلية
فان كانت ممكنات اكثرية فهو الجدل وان كانت ممكنات متساوية الطرفين فهو الخطابة
وان كانت اقلية الوجود على انها يريها انها اكثرية الوجود حتى تكون شبيهة بمبادي الجدل
او واجبة حتى يشابه مبادي البرهان فهو مغالطة اما مشاغبة في مقابلة الجدل او سفسطة
في مقابلة البرهان واما الثاني فان يقال المقدمات اما صادقة واما كاذبة او فيها صدق
وكذب وما فيها صدق وكذب اما ان يكون الصدق فيه غالبا او مساويا او مغلوبا
على قياس ما مر في الاول فالمغالطة ما مقدماته تعلق فيها الكذب على انه يريها انها صادقات

اما البرهان فبحسب نفس الامر
واما الجدل فبحسب التسليم و
مقدمات الخطابة ليست تستلزم
المط

هذا م

وهي مبادي

وهي مبادي البرهان او تغلب فيها الصدق وهي مبادي الجدل والمشبهة بالمظنونات
والمخيلات غير معتبرة فقد علمت ان الصناعات خمس وان مبادي البرهان اليقينيات
ومبادي الجدل المشهورات ومبادي الخطابة المظنونات ومبادي الشعر المخيلات ثم ان
المغالطة هي المشابهة باليقينيات في السفسطة والمشهورات في المشاغبة ولم يعتبر المشابهة
بالمظنونات والمخيلات التي هي مبادي الخطابة والشعر لان القضايا المشابهة للمظنونات
والمخيلات ان افادت ظنا او تخيلا فهي هي والا لم يكن معتدا بها ثم ان منفعة البرهان
والسفسطة عامة يعم جميع الناس لان من علم البرهان والسفسطة انتفع بهما اما بالبرهان
فبالاستعمال واما بالسفسطة فبالاحتراز عنه وان لم يورد المغالطة لان المشاغبة فيهما
لا يعم كل انسان بل انما هي بحسب المشاركة في المدينة واما منافع الجدل والخطابة فانها تختص
بالبعض لان الجدل لالزام الغير او افحامه وهو لا يتم الا بالاجتماع مع الغير وكذا الخطابة
لاقناع الغير والشعر لتخييله فيكون كل منهما بحسب الغير والتمدن بخلاف البرهان فانه لتحصيل
الحق لنفسه ولا دخل للغير والاجتماع فيه وكذا السفسطة لاحترازه عنها الا الاحتراز عنها
فالاستماع بها لا يتوقف على مشاركة وتمدن والقياسات المغالطية من المؤلفة يستثنيها
كلام في القياسات المغالطة والاول الحاق بما قيل في المغالطات وان فلا اعتبار بها ثم تعرض
مذهب غير المحصلين ثم وجه الانحصار على البرهان والسفسطة كما ان المطالب
الحاصل ان المطالب في العلوم اما ضرورية او ممكنة او وجودية غير ضرورية اما مثال الاول والثاني
فظ واما مثال الوجودية فاتصال الكواكب وانفصالها لانها فانها لا تدوم ما دامت الكواكب
ثم ان لكل قسم من المطالب موادا مخصوصة ينتج له فالمبرهن يستنتج الضروري من الضروري
وغير الضروري من غير الضروري وتقرير جواب السؤال ان العلم بثبوت الاوسط للاصغر
هو الذي يعقد العلم ببعض ثبوت الاكبر للاصغر فلو لم يكن ثبوت الاوسط للاصغر ضروريا
جاز ان لا يثبت الاوسط للاصغر فيزول العلم لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر موقوف
على ثبوته له في نفس الامر واذا زال العلم بذلك الثبوت زال العلم بالنتيجة الضرورية فلا يكون العلم

الى قوله م

بالنتيجة ىقينا لان اليقين هو اعتقاد جازم ثابت مثلا في القياس المذكور العلم بثبوت
الضحك للانسان انما يكون اذا ثبت الضحك للانسان لكن الضحك لم يثبت للانسان دائما
فزوال العلم بثبوته له عند زوال الضحك فزوال اليقين بالنتيجة لزوال سببه فيقول كان الحكم عليه
بالنطق حال زوال الضحك كاذبا اي مجهولا فلا يكون بهذا الاقتران مفيدا اليقين بالنتيجة
والتفصي بالحكم بوجود الضحك للانسان لا يكون من الحس بل من العقل ولا يحكم به مالم يعلم
علته فلا يكون من مقدمات البرهان لان مقدمات البرهان يقينية والضحك باعتبار علته ضروري
الثبوت للانسان فما استفيد الضروري الا من مقدمة ضرورية وفيهما نظر من وجهين الاول
انه لو كان ما صححهن لزم ان يكون جميع مقدمات البرهان ضرورية سواء استنتج الضروري
او غيره اما الاول فلتوقف العلم بالنتيجة على العلم بالمقدمتين فلو كان احدهما غير ضرورية جاز
زوالها معه فزوال العلم بالنتيجة فلا يكون يقينا واما الثاني فلان كل مقدمة لا تحصل اليقين بها
مالم يعلم سببها فيكون ضرورية باعتبار سببها الوجه الثاني ان العلم بالنتيجة لا يلزم زواله عند
زوال العلم بالمقدمتين لان العلم بالمقدمتين معد للعلم بالنتيجة وانتفاء المعد لا يستلزم
انتفاء ما هو معد له واعتبار السبب مع المقدمة لا يستلزم ضرورتها وانما يكون ضرورية لو كان
السبب دائما ودوام سبب المطلق غير لازم والاول في الجواب ان يقال المراد بذلك ليس ان القياس
المنتج للضروري يجب ان يكون جميع مقدماته ضرورية بل المراد انه يجب ان يكون فيه ضروري
سواء كان جميع مقدماته ضرورية اولا وكذلك القياس المنتج لغير الضروري يجب ان يكون فيه
غير ضروري سواء كان جميع مقدماته ضرورية اولا   ومنها ضرورة اخرى وهي وجوب
الصدق فالمراد بكون المقدمات ضرورية كونها ضرورية الصدق سواء كانت ضرورية
في نفسها او ممكنة واياها عنى بقوله وهي الضرورة الثابتة اللاحقة بالحكم لا الضرورة بشرط المحمول لانها
لا تثبت في القضايا الممكنة وهي من مقدمات البرهان   اذ اهل في كتب البرهان المراد
بالضروري في كتاب القياس الضرورة الذاتية وفي كتاب البرهان ما يعم الضرورة الذاتية والوصفية
وهي التي نسبة المحمول فيها الى الموضوع ضرورية ما دام وصف الموضوع ويجب ان يكون محمولات

مقدمات البرهان ذاتية لموضوعاتها على احد الوجهين المذكورين في اول الكتاب وهو ان
يكون مقومة للموضوع او لاحقة له في جوهره مقدمة في قوله وقد يستعمل في مقدمات البرهان
للتحقيق لا للتعليل   فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه يعني الاعراض الغريبة
لا تفيد العلم بالاعراض الذاتية التي هي محمولات مسائل العلوم ويقام عليها البراهين
فكما ان النتائج هي اثبات الاعراض الذاتية فلا بد من استعمالها في المقدمات لتكون
مناسبة للنتائج   وذلك لان المحمول على شيء يجب جوهره وهو المحمول هذا اسان لعدم
الاقتصار في المقدمات الضرورية على الضروري بحسب الذات وذلك لان محمولات مقدمات
البراهين هي المناسبة لموضوعاتها والمحمول المناسب ما يحمل بحسب جوهر الموضوع والمحمول بحسب جوهر
الموضوع ربما زال بزوال الموضوع وربما لا يزول والمشروط بكون الموضوع على ما وصف ان الضرورة
ما دام وصف الموضوع يشمل المحمول الزائل وغير الزائل لان ما يثبت في جميع اوقات وصف الموضوع
يجوز ان يثبت في اوقات اخر وهي اوقات عدم وصف الموضوع بخلاف الضروري الذاتي
فان الضرورة اذا كانت ناشئة من ذات الموضوع فاذا عدمت الذات عدم الضرورة فلا بد من اخذ
الضروري بالتفسير الاعم ليتناول الضروري بحسب الذات وبحسب الوصف   وكونه اوليا
مندرج هذا استفاد من الشرط الثالث فانه اذا كان محمولات المقدمات ذاتيات او اعراضا
ذاتية فالحمل فيها لا يكون بسبب امر اعم او اخص وانما قال على بعض الوجوه لان الاعراض الذا
لا يجب ان يكون ضرورية للموضوع وههنا المحمولات ضرورية والاعراض ذاتية فهي اعراض ذاتية على
بعض الوجوه   واعترض على الاول حاصل هذا الجواب ان الماهية اذا كانت متصورة بكنه حقيقتها
لا يطلب ثبوت ذاتياتها لها بالبرهان واما اذا كانت متصورة بعارض من عوارضها فيجوز
لان الذاتيات ليست ذاتية للعارض المعلوم بل للمعروض المجهول والجواب عن الثاني ان
ثبوت الذاتي للماهية ليس مطلوبا واما لميته ثبوته فيمكن ان يكون مطلوبة فانا اذا علمنا ان الانسان
جسم فربما لا نعلم اللمية في حمل الجسم عليه فيحمل الحيوان فيه وسطا   ولكل علم مبادي ومسائل
لكل علم موضوع ومبادي ومسائل ووجه الحصر ان ما يتعلق بالعلم ان كان ما يبحث فيه عن عوارضه

ای محمولات مقدمات البرهان الضرورية
الضرورة الذاتية والضرورة الوصفية
والاول لا يتناول الضروري

على هذا لا يتناول
الزائل بزوال وصف
الموضوع لا بزوال الذات
بل هو غير زائل ه

الذاتية فهو الموضوع وان لم يكن فان كان مقصودا بالذات في ذلك العلم فهو المسائل والا
فهو المبادي ثم ان الشيخ عرف المبادي بانها الاشياء التي يبتنى عليها اي يتوقف مسائل العلم عليها
وفيه نظر لان الاصول الموضوعة يكون البرهان عليها في علم اخر مع ان مسائل العلم يتوقف
على ذلك البرهان ايضا اذ معرفة الاصول الموضوعة في توقعت عليها يتوقف على ذلك البرهان
قطعا فالاولى ان يقال كما ذكره الشيخ المبادي اما تصورات وهي الحدود واما تصديقات
وهي المقدمات التي يؤلف منها قياسات ذلك العلم اي المقدمات التي ذكرت في تلك القياسات
بالفعل واما برهان تلك المقدمات فليس من مبادي ذلك العلم والا لزم ان يكون علم جزء اخر
ويكون احد العلمين مختلطا بالاخر وكان الشيخ اشار اليه بقوله وكل اصل موضوع في علم فان
البرهان عليه في علم اخر   والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين تحت العلم
العام لكنه لا يكون جزءا منه لقائل ان يقول المطلق يكون جزءا من المقيد فلا بد ان يكون
العلم الخاص على الوجه الاول جزءا كما اذا كان العام جنسا و يجاب بان المطلق تمام ماهية المقيد
لا جزؤه لان القيد خارج عن الماهية   فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني اي بمعنى العلم
الباحث من الخطوط في سطح المخروط المتصل بالبصر تحت المعنى الاول وهو العلم الباحث عن الخطوط
في سطح المخروط ما هو داخل تحت الهندسة فيكون المعنى الاول اولى بالدخول تحت الهندسة
والانسب بما في الكتاب ان يقال قد اجتمع في المناظر كون موضوعه نوعا لموضوع الهندسة
وكونه متخصصا بعرض هو الاتصال بالبصر واذا كان احد هذين الوجهين يجعل العلم تحت علم فعند اجتماعهما
كان اولى   اما ان يوضع احدهما مقارنا للاعراض الذاتية اي يكون موضوع احد العلمين
مقارنا للاعراض خاصة بموضوع الاخر كموضوع الموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى
النغم من حيث يعرض لها ان عددية مقتضية لتاليف النغم من الكيفيات المسموعة فلولا تلك
الحيثية كان جزءا من الطبيعي لكن النسب العددية اعراض خاصة بالعدد الذي هو موضوع علم الحساب
فيكون الموسيقى تحت علم الحساب مع تباين موضوعيهما وذلك لان النغم اذا بحث عنها عن النسب
العددية فلا بد ان يعرض فيها ضرب من التعدد فكانها فرضت عددا مخصوصا فيندرج بهذا الاعتبار



تحت العدد

تحت العدد الذي هو موضوع علم الحساب والحاصل ان العلوم اما متداخلة او متناسبة
او متباينة وذلك بحسب تداخل موضوعاتها وتناسبها وتباينها فان كانت موضوعاتها
متداخلة اي يكون موضوع احد العلمين اعم من موضوع العلم الاخر او موضوع احدهما
بحيث يقارن اعراضا خاصة بموضوع الاخر سميت العلوم متداخلة وسمي العلم الخاص موضوعا
تحت العلم العام وان لم يكن الموضوعات متداخلة فان كانت واحدة لكن متعددة
بالاعتبار او كانت اشياء لكنها تشترك في البحث او يندرج تحت جنس واحد سميت متناسبة
والا متباينة   واصح الروايات ما اوردناه حيث قال في عنوان الفصل الاول
القول في مقدمات العلوم وموضوعاتها وفي الفصل الثاني في نقل البرهان وتناسب العلوم
واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه لان البراهين في المعنى الثاني صارت بهذا
النقل جزءا من العلم المنقول اليه بخلاف المعنى الاول   ولكن الحد الاصغر ترتيب القياس
ان يقال هذا المحموم به حمى غب وكل من به حمى غب فله قشعريرة غارزة ناخسة فالاستدلال
بحمى الغب التي هي علة القشعريرة عليها وان استدل بالقشعريرة على كون الحمى غبا كان برهان
ان ونظر الشيخ على هذا المثال وارد   والدليل يشارك برهان لم في الحدود وانما خصت
صفة المشاركة بالدليل لان الاستدلال في غير الدليل يجوز ان يكون من احد المعلولين على المعلول
الاخر ونحوه ولم يتصور مثله في برهان لم فلا يتصور المشاركة الا حيث كان علة ومعلول حتى ان
كان الاوسط المعلول كان دليلا وان كان العلة كان برهان لم بل كل برهان لم اذا بدل
فيه الاوسط بالاكبر يصير برهان ان ودليلا   والعلم اليقيني يحصل اذا كان السبب في العقل
مستندا الى سبب في الوجود وسبب التصديق بالنتيجة اذا لم يستند الى ما هو سبب للنتيجة في نفس الامر
لم يفد اليقين لان السبب ما لم يعلم وجوده ووجوبه لا يكون الامر من جهة وجود السبب
واجبا من ايه جهة فرضت غيره فما لم يعلم وجوبه من جهة سببه لم يعلم وجوده فتيقن وجود
النتيجة انما يكون من تيقن وجود سببها فان فرضنا تيقنها من جهة تيقن سبب عقلي
فلا بد ان يكون تيقنه من تيقن الذي في نفس الامر والا لم يحصل اليقين   فالاوسط علة

في برهان لم الشان دون الاول يعني ان من شرط برهان لم ان يكون الوسط علة لوجود
الاكبر مطلقا بل ان يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر فانك اذا قلت كل انسان حيوان
وكل حيوان جسم فالبرهان لمي لكون الحيوان علة لحصول الجسمية في الانسان وان لم يكن علة لوجود
الجسمية مطلقا وربما يتفق ما نا ان الاوسط ربما يكون معلولا للاكبر ومع ذلك علة لوجود الاكبر
في الاصغر كقولنا هذه الخشبة تحرك اليها النار وكل ما تحرك اليها النار توجد فيها النار فهو موجود
النار اكبر وتحرك النار اوسط وهي علة لوجود النار في الخشبة مع انها معلولة النار
نعم هذا المطلب اي مطلب ما بحسب الاسم عبارة عما يدل عليه الاسم بالتمييز عن مسمه وهو مطلب ما
بحسب الحقيقة وبعد ان الكلام ان مطلب ما بحسب الاسم متقدم على مطلب هل اذا لم يكن ما يدل
عليه الاسم المستعمل في المطلب مفهوما فانه لو كان مدلول الاسم مفهوما لم يحتج الى الطلب فضلا
عن تقدمه على مطلب هل كما يقال هل النقط موجوده فانه مقدم عليه النقط اذا لم يكن ما يدل
عليه اسم النقط اعني ذو وضع لا ينقسم مفهوما فانه اذا كان مفهوما لا يطلب ولا يتقدم واما
هذا فيمكن توجيهه بوجهين احدهما ان يكون هذا حالا عن ضمير ما في ما يدل عليه والمعنى اذا لم يكن
الذي يدل عليه الاسم حال كونه هذا المطلب وهو الاسم المستعمل مفهوما اي لم يكن مدلول
الاسم المستعمل المحتاج بيانه الى الحد مفهوما وثانيهما ان يكون هذا مفهوما خبر لم يكن ثم ما الفائدة
في قوله هذا ولو حذف لم يتغير المراد فذكر الشارح انه انما قال اذا لم يكن مدلول الاسم هذا حيث
مفهوما لانه لو كان مدلوله هذا ومع ذلك مفهوما فاذا كان مدلوله هذا والحد انما يكون للذوات
المحصلة يكون له ذات محصلة واذا كان هذا مفهوما كان وجود تلك الذات معلوما فلا
يطلب بهل البسيط فضلا عن تقدم مطلب ما بحسب الاسم عليها وهذا الكلام كما ترى فيه تعسف
عظيم لان الحد كما يكون بحسب الحقيقة كذلك يكون بحسب الاسم فمن اين يلزم من حدية مدلوله
ان يكون موجودا ولو فرض ان وجد ولا زم من تحديده فليس يلزم من فهم حده العلم بوجوده
والاولى ان يقال ان ما يدل عليه الاسم كالحد وهو تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا او رسم
ان كان المعرف بعض عوارضه وقد نبه عليه فيما قبل بقوله ويطلب بما فيه مفهوم

الاسم

الاسم متقدم على مطلب ما على مطلب هل اذا لم يكن ما يدل عليه هذا مفهوما اي اذا لم يكن
هذا ذلك الاسم مفهوما فانه لو فهم ما يدل عليه الاسم برسمه لم تغن عن الطلب بل يطلب حينئذ
اولا ثم يطلب بهل البسيطة واما الرواية الاخرى فالاسم المستعمل فيها اجله على انه جزء من
مطلب ما والاظهر ان يحمل على انه جزء من مطلب هل حتى اذا اريد السؤال هل المثلث موجود
يقدم طلب اسم المثلث   وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب
ما لان مطلب ما هي بعينه مقال على علته ما سببه   والثاني وضع ما ليس بعلة علة كقولنا
كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلثة موجودة وكلما كانت الثلثة موجودة فهي فرد
فكلما كانت الاربعة موجودة فهي فرد وهذا انما التبس اذا التبس كلما كانت الاربعة موجودة
فالثلثة فرد لان الفرضية الكبرى راجع الى الثلثة   واما الذي يرجع الى مادة القياس
لا يخفى ان الغلط بحسب المادة ان يكون جميع مقدمات القياس او بعضها كاذبا
لكن اعتبر الشيخ فيه امرين ان يكون المقدمات بحيث اعتبر على الوجه الواجب اختل صورة
القياس او ان يكون بحيث اذا وضعت على هيئة قياس لم يكن مسلمة فالامر الاول مستدرك
لعدم توقف اختلال المادة عليه فان كل انسان حيوان وكل حيوان حجر مختل بحسب المادة
وان اخذ بحسب الواجب ان يقال لا شي من الحيوان بحجر لم يختل صورته   وقد عرفت
الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين في المثال المذكور ان اثبت القيد في
المقدمتين او حذف عنهما كان قياسا مستقيما بحسب الصورة والقياس الواجب القبول
وكل واحد عطف على قوله ان الكل يعني ان الكل يشمل الاحاد معا وكل واحد
يشمل الاحاد لا معا بل واحدا واحدا فالواحد   وكانه نقول حصل امر القيس فيه نظر
لان قولنا حصل دال على الحصول في الزمان الماضي فيصدق قطعا   وحج لا فرق
بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر فان كان اذا كان رابطة لم يكن معناه الا
النسبة الحكمية ولم يدل على الزمان الماضي فلا يكون ناقصة واذا كانت ناقصة دلت
على الزمان وحج يكون جزءا من المحمول كما في الاول واعلم انه يمكن في بيان كذب قوله

اقول انما كان هذا الحد
لانه قد بين ان تقدم مطلب ما
فانه لما كان الاسم قد يفهم اولا
هل لا يجري طلب مفهوم الاسم
يكون تقدمه على مطلب هل ما
كون الاسم لا يفهم الا بعد الطلب
فلا يتم هذا ان يكون
مقدما على مطلب هل
مده م

امرء القيس شاعر انه حمل الشاعر على امرء القيس الذي ليس بموجود الآن فيكون
كاذبا فقوله لان حذف لفظ كان الى قوله على هذا التقدير لا دخل في ذلك البيان
ولا فائدة فيه وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة كقولنا الانسان وحده
ضحاك وكل ضحاك وحده حيوان فيقال للانسان وحده ضحاك فحصان الانسان
ضحاك وليس غيره ضحاكا وانما لم يذكرا الشيخ لا لانه غير متعلق بالقياس بل لانه داخل
تحت فساد الصورة اذ الغلط انما نشأ من المقدمة الثانية
وهي قولنا ليس غير الانسان ضحاكا لا انها مع الكبرى
لست على تأليف منتج ولكن هذا آخر ما اوردنا
ايراده في قسم المنطق من هذا الكتاب
والله الموفق للصواب
فرغ المص رحمه الله ليلة
الاضحى سنة ٥٦٧
م م
م

مبادى كل علم ومقدماته اما تصورية وهى الرؤوس الثمانية او تصديقية وهى اما قضايا اولية مطلقا
وتسمى علوما متعارفة او نظرية صارت اولية فى ذلك العلم وهى نظرية فيما قبله وتسمى اصولا موضوعة
ومصادرات مستعينا بالله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم والاعتصام بكرمه العميم

لقد اتينا على قسم المنطق من شرح الشارح موفقين حقه من التحرير منتظمين لالآيه فى سمط
التقرير فحرى بنا الآن ان نفيض فى شرح الطبيعيات مستعينين بالله مفيض الكمالات
انه ولى الخيرات   هذه اشارة انك قد عرفت فيما سبق ان الاشارة حكم
يحتاج اثباته الى دليل وبرهان والتنبيه حكم لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفى فى اثباته اما
مجرد ملاحظة تصوراته او النظر السابق والاصل مقدمة كلية تصلح ان تكون كبرى لصغرى
سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا تقرر ان كل انسان حيوان
وكان معنا مقدمة سهلة الحصول وهى قولنا زيد انسان يحصل من انضمام المقدمتين ان
زيدا حيوان وهو الفرع فيكون نسبة الاصول الى الفروع نسبة الكلى الى الجزئيات و
نسبة المجمل الى التفاصيل نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان دابهم اتقان الاصول واثباتها
بالبرهان حتى يستخرج منها الفروع اختص الاشارات بالاصول ولما كان التفاصيل كالاصل
للمجمل والمجمل كالفروع فهذا معنى ان الاصول يكون المجمل معلومة بادنى تنبيه فخص التنبيهات
بالمجمل   وانا اعهد وصيتى فيه ثلاثة اوجه الاول انه كان بعض معاصريه من
المشايخ الكبار التمس منه وضع هذا الكتاب وقد كان الشيخ يوصيه قبل تاليفه مرارا
ان هذا العلم من اعز الاشياء يجب ان تضن به وتحفظ الاعن اهله ومستعديه فالآن
ذكره تلك الوصية وقال انا اعهد وصيتى الثانى ان كل مؤلف فلا بد ان يتصور ترتيب
كتابه على الاجمال بحيث كان تلك الوصية المتاخرة فى ذهنه نزل ههنا ذكرها بمنزلة

الاعادة الثالث ان قوله اعهد يكون بمعنى الاستقبال اى ساعهد وصيتى وهى ان تضن بهذا الكتاب
ثم لا حاجة الى العذر   اى هذا النوع من الحكمة النظرية لما ذكر الشيخ انه يجب ان
تضن بعض الحكمة ولا شك ان الضنة خصلة غير محمودة اراد الشارح ان يعتذر عن ذلك وحاصل
اعتذاره ان مباحث فن الحكمة لانها يتعارض فيها الوهم والعقل يحتاج دركها الى قوة بصيرة
وزيادة استعداد وجودة قريحة فمن لم يرزق ذلك فعرض قوانين الحكمة عليه لا يجدى له الا
زيادة غباوة فلا بد ان نضن عليه لانه ايقاع شئ فى غير موضعه وعلى هذا يكون الضنة محمودة
فان قلت الوهم انما يدرك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل يدرك الكليات فكيف
يقع التعارض بينهما انما يقع ان لو كان بينهما مدرك مشترك فنقول ان مدرك الكليات والجزئيات
هو النفس الا انها تدرك الجزئيات بآلة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن الفها بالحس ومداركها
اكثر فكثيرا ما تحكم على المعقولات المجردة باحكام المحسوسات فلا جرم تقع فى الغلط فالمعارضة بين
الوهم والعقل فى احداث النفس الى استعمال آلة الوهم دون العقل وبالعكس   والناظر
فيها يحتاج الى مزيد تجريد للعقل العقل قوة للنفس بها تدرك المجردات والذهن قوة للنفس
مهيئة نحو الاكتساب والفكر حركة للنفس الى المبادى ليرجع منها الى المطالب والنظر هو تحديق
العقل نحو المعقول وانما خص التجريد بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه وبين المدرك
مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى تمكنه تعقل المجردات وخص الذهن بالتمرين لانه لو لم يكن
للذهن تمرين بمبادى المطالب وغير مبادى لم يمكن معدا نحو الاكتساب فى الفكر بالتصفية لان الحركة
لو كانت مشوبة بالشوائب لا تثبت على ما هى له والنظر بالتدقيق لان التحديق اذا كان على
سبيل التدقيق كان اقرب انتهاء الى التحقيق والتمرين فى الاول   والجوهر يطلق على
الموجود لان موضوع المصدر نوعان غير مشتق كالضرب ومشتق من الاسماء الجامدة كالتحجر
الحجر وكالتجوهر من الجوهر ولا بد ان يكون معناه مشتملا على معنى ذلك الاسم الجامد فلهذا تبين
معنى الجوهر وههنا اشكال وهو ان يقال معنى الصيرورة اما ان يعتبر فى مفهوم التجوهر اولا
فان لم يعتبر فيجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الكائن لا فى موضوع وان اعتبر فلا يجوز

اى لا يحتاج اى النفس الى استعمال
آلة العقل فى المجردات

ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لا يكون حقائق فتغيير
حقائق الحوادث انه لا شك ان معنى التجوهر هو صيرورة الشيء جوهرا لكن الجوهر ان اخذ بمعنى
الكائن لا في الموضوع لا يمكن ان يوخذ التجوهر على انه حقيقة في معناه اعني الصيرورة والا
لزم صيرورة الشيء جوهرا بعد ما لم يكن وهو ممتنع ولا على انه مجاز كما انه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية
الاجسام لان هذا النمط ليس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه مركب من
المادة والصورة وتعنون الفصل بما ليس مقصودا فيه غير سائغ واما ان اخذ الجوهر بمعنى
الحقيقة فلا يخ اما ان اخذ التجوهر على حقيقته اعني الصيرورة وهو غير جائز لان صيرورة الشيء حقيقة
بعد ما لم يكن ممتنع او على المجاز وهو تحقيق حقيقة الجسم من المادة والصورة وبيان ذلك وهذا صحيح
ومناسب لما هو المقصود من وضع النمط اعني تحقيق الجسم الذي هو موضوع الطبيعي فوجب
الحمل عليه ومن هذا يعلم تزييف ما قيل ان الوجه في هذا المقام ان الجسم الذي يثبته المتكلم وهو
الطويل العريض العميق الحقيقة عرض عند الحكماء والجسم الجوهري معروف فاراد ان يثبت كون
الاجسام جواهر واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث الشيخ في هذا النمط يتكلم
اولا في ان الجسم ليس يتركب من الاجزاء التي لا تتجزى ثم في انه مركب من المادة والصورة
ثم شرع في بيان احوالهما وفي اثنائها بين تناهي الابعاد والبحث عن الاجزاء التي لا تتجزى
وعن تناهي الابعاد طبيعي وعن اثبات المادة والصورة واحوالهما الهي فقد خلط المباحث
الطبيعية بالمباحث الالهية وانما خلط لان المعلم حين شرع في التعليم بدا بالطبيعيات لان
قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعي علم يتعلق بالمحسوسات التي هي اقرب الينا
وجرى الشيخ على وتيرة تعليمه فقدم الطبيعي في البحث ولما كان موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي
فلا بد من تحقيق ماهيته المؤلفة من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما
فانه لو قال في ابتداء التعليم انه هو المركب من المادة والصورة ويبين اثباتهما في علم آخر
يكون ذلك دغدغة للمتعلم في اول الامر وذلك غير لائق بالمعلم المكمل ثم لما كان اثبات المادة
والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي لا يتجزى وجب تقديم الكلام فيه لانه آخر ما ينحل اليه المقاصد

فان المقصد

فان المقصد اولا هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة ثم نفي الجزء الذي لا يتجزى
واما تناهي الابعاد فلانها تتوقف على بعض احوال المادة والصورة لتوقف بيان
التلازم بينهما عليه على ما [illegible] فلهذا اورده في اثناء الكلام ثم ان ههنا مباحث الاول
ان التعلم في العلم الطبيعي متدرج من مبادي المحسوسات الى المحسوسات لما تبين في
صناعة البرهان من انه لا سبيل الى معرفة الامور ذوات المبادي الا بعد الوقوف على
مباديها والمحسوسات على الاطلاق مبادي من جهة وقوعها في التغير زيادة في المبادي فالمبادي
اربعة المادة والصورة والفاعل والغاية والرابع معها العدم لست اعني به العدم
المطلق بل عدم شيء عما من شانه ذلك الشيء وتفصيل ذلك مذكور في المقالة الاولى من
طبيعيات الشفاء الثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم لا مطلقا بل من حيث هو واقع في
التغير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن
بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي
من حيث يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال من ان موضوع الطب بدن الانسان
من حيث يصح ويمرض ليس المراد منه الا انه من حيث يستعد للصحة والمرض والا لم يكن البحث
الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان استعداد الحركة والسكون هي حيثية الموضوع
لا حيثية الحركة والسكون الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي
ومسائل للفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه فلان اثبات الموضوع واجزائه لا يكون
مسئلة في ذلك العلم لان اثبات الموضوع ما يطلب اعراضه الذاتية وما لم يعلم وجوده
استحال ان يطلب ثبوت شيء له ولان مسائل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات
الاعراض موقوف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه
مسئلة من المسائل توقف الشيء على نفسه وانه ممتنع ولان العلم الطبيعي لا يبحث الا عن احوال
الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة ليست كذلك فان قلت ههنا ان مباحث
المادة والصورة ليست من مسائل العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان تكون مصادرات فيه
غاية ما في الباب ان معرفة ماهية الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة

واما على سائر احوالها فلا فنقول العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم
بالمادة والصورة تصورا او تصديقا كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينهما و
ذلك ظاهر واما انها مسائل لما اتى علما بها احوال لا تحتاج الى المادة في الوجود فان البحث
هناك اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما ولكل ذلك غنى عن المادة
الرابع ان نفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل الطبيعي اما نفي الجزء فلان عدم
التركب من اجزاء لا تتجزى من اعراض الجسم الطبيعي ولان تجزية الاجزاء وعدم تجزيتها عارضة
للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم الا الى الاجسام
وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا تتجزى فيكون هذا بحثا عن عوارض الاجسام على مذهب
الحكماء واما تناهي الابعاد فلان الابعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك
ثم لا انفعال غاية ما في الباب ان التجزية والتناهي من عوارض الجسم لكن لا يكفي هذا الجميع عدم
ذلك ان يتبين انه عارض له من جهة الحركة والسكون لانا نقول الطبيعي او بجهة التغير والحركة خروج
المادة من القوة الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ويعني بالحركة ههنا كل خروج
قوة الى فعل في مادة فبحث الطبيعي انما هو في احوال تعرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها
على المادة ويوضح ذلك استقراء كل المباحث الطبيعية بحثا بحثا والبحث عن تركب الجسم من اجزاء
لا تتجزى او تتجزى وعن تناهي الابعاد احد مما يبحث عن تناهي الجسم ولا تناهيه في الانقسام
والصغر والاخر بحث عن تناهيه ولا تناهيه في العظم والتناهي واللاتناهي من عوارض الجسم
من جهة المادة اما النهاية فظاهر مما مضى واما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقا
بل عدم النهاية عما من شانه ان يكون متناهيا فلمن علمت لو كان كذلك لكان علم الطب
ونحوه من اجزاء الطبيعي لا من فروعه لانها باحثة عن احوال لا تعرض للجسم الطبيعي الا من جهة
المادة فنقول نعم كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة
الصحة والمرض او جهة التشكل او غير ذلك بخلاف علم الطب وعلم الهيئة وغيرهما فانها تنظر
الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهي يبحث عن احوال لا تتوقف الا على جهة الوجود ولا على
ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا ومن العلوم الجزئية يبحث عن احوال

متوقف على تلك الموجودات الخاصة
الجسم فقال بالاشتراك على الطبيعي والجسم
مقول بالاشتراك على امرين احدهما الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف ما كان
وهو الطول وبعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق
وانما قال يمكن ان يفرض ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليس يجب ان يكون موجودة فيه
كما في الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المكعب فليس الجسم يجب تلك الابعاد الموجودة
فيها بالفعل بل كل جسم يوجد علما سكة انه يفرض فيه ابعاد معينة محدودة الغايات والاطراف
معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما زوال وتبدل مع
الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية صورة تناسب الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة لا تتبدل
اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة واراد بعبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس وجود
الابعاد بالفعل فيخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجرد امكان
الفرض وان لم يفرض فيه اصلا فقوله يفرض فيه الابعاد الثلاثة ان اراد به ابعادا ثلاثة
مطلقة فالتعريف تام مستدرك وان اراد الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من
الموضحات المفارقة ولهذا لا يحد منع اللفظ في كتاب الشفاء وان استعملها في مواضع عديدة
الاشكرة اذا عرفت هذا فقولنا جوهر كالجنس يشمل سائر الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض
فيه الابعاد الثلاثة كالفصل يخرج باقي الجواهر وقيل قيد الثلاثة احتراز عن السطح فانه يمكن
ان يفرض فيه بعدان متقاطعان لا الثلاثة ورد عليه ان السطح خرج بالجوهر ويمكن ان يقال
المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح مركب من الخطوط والخطوط من
النقطة وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهرا او لما لم يثبت بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح
عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح بذلك
الصدر على التنزل وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة فالكم جنس يشمل
المتصل والمنفصل ويخرج بالمتصل المنفصل وبقوله الابعاد الثلاثة الخط والسطح والزمان
وليس المراد بالابعاد الثلاثة ههنا الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان الكرة

دل على ان الجسم التعليمي يشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة ولو وجدت الخطوط بالفعل
في الجسم التعليمي لو وجدت في الطبيعي لان التعليمي عارض له ولا يكون بمعروضه في الطبيعي منقسم
بل المراد الامتدادات في الجهات فان الجسم التعليمي وان كان امتدادا واحدا في سائر
الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلثة باعتبارات ثلث جهات
ثلث والى هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله ومن علامة الطبيعي ان نفرض فيه ابعاد
ثلثة وليس بها الخطوط المتوهمة بل الامتدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود
فيه بالفعل اما لازما كما في الافلاك او غير لازم كما في الشمعة التي تتغير امتداداتها وانما لم
نعرف الجسم الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها هي الكمية التي تتغير وتتبدل مع بقاء الجسمية
الطبيعية وعرف الجسم التعليمي بها لانها حقيقة تلك الكمية السارية في الجهات الثلث والوضيحة انه
هو ما بين السطوح فانه يمتد في اي جهة بالسطوح ولا شك ان الجسم المربع مثلا قد يشتمل
عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية قائمة بالجسم الطبيعي
متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي وثانيهما
الكمية القائمة به السارية فيه فتامل ذلك فانه لا مزيد على هذا التصوير وقد نقل
الفاضل المحقق المذكور اعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان ذلك التعريف
حد الجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشفا المشهور فيما بين القوم ان الجسم هو الطويل
العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر
الذي يمكن ان نفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على الزوايا القائمة ولا شك ان معنى الرسم ثم ان الذي
يمكن ان نفرض فيه الابعاد الثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما تعليميا فيكون بينه
وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون
المجتمع المركب منهما اعتباريا لا حقيقيا فلو كان هذا التعريف حدا لزم ان يكون ماهية الجسم الطبيعي
اعتبارية وانه باطل اي ذي عدم في علم لزعم ان الجسمية الحقيقية انما حصلها بحصول بحسب الابعاد المفروضة
بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم ارادوا ان يميزوه ويحرروا محل النزاع فنصبوا العلامة

شاملة لافراده كما حققه بعض من نقلنا كلامه واما الثاني فقد تصدى للمباحثة على التنزل
وتقرير جوابه عن الاول انه انما ابطل جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لا في موضوع
والموجود لا في موضوع صادق على واجب الوجود فلو كان جنسا لكان واجب الوجود مركبا
من جنس وفصل وانه ممتنع وهذا فاسد لان الموجود لا في موضوع ليس حقيقة الجوهر بل لازم لها
ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم وعن الثاني ان الفصل يجب ان يكون
محمولا بالمواطاة على الماهية المحدودة والقابلية ليست محمولة على الجوهر بالمواطاة فهي لا تكون
فصلا بل الفصل هو القابل للابعاد وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد وفيه نظر اما
الجواب الاول فلان الامام لم يحصر ابطال الجنسية في ذلك الوجه بل بينه بوجوه اخر
منها انه لو كان الجوهر جنسا لكانت الانواع التي تحته متشاركة فيه ومتمايزة بفصول فتلك
الفصول ان كانت اعراضا تقوم الجوهر بالعرض وان كانت جواهر اندرجت تحت الجوهر
محتاج الى فصول اخر ويلزم التسلسل وجوابه انا لا نسلم احتياج تلك الفصول الى فصول اخر
وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع بل صدق
العرض العام عليها على ما تقرر في صناعة المنطق ومنها انا اذا قلنا الجسم انه جوهر فهناك امور
ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون ماهيته علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرضت لها
العلية فان فسرنا الجوهرية بالاول والثاني لم يكن جنسا لكونهما عدميين وخارجين عن
الماهية كذلك ان فسرناه بالثالث لاحتمال ان تكون المشتركات في هذه العلية مختلفة في الماهية
ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الماهية ومنها ان الماهية التي
يقال عليها الجوهر اما ان تكون بسيطة او مركبة وايا ما كان لا يكون الجوهر جنسا لها اما اذا
كانت بسيطة فظ واما اذا كانت مركبة فلان بسائطها ان لم يكن جوهرا تركب الجوهر
من العرض وان كانت جوهرا لم يكن الجوهر جنسا لها لبساطتها وجوابه انه لا يلزم من
عدم جنسية الجوهر لاجزاء الماهيات ان لا يكون جنسا لها وهو واضح واما الجواب الثاني
ففيه امور ان القابل للابعاد لو كان فصلا لكان مبداه اعني قابلية الابعاد جزء الجسم

وليس كذلك بل هو عرض كما ذكره الامام وبعبارة اخرى القابل للابعاد ماخوذ من
قبول الابعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو الماخوذ من الذات وهذا كالكاتب
الماخوذ من الكتابة والضاحك الماخوذ من الضحك لا يقال ليس المراد ان القابل فصل
بل المراد ان مبدا القابل فصل اعني الذات التي من شانها قبول الابعاد كما يقال الناطق
فصل مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مبداه وهو الجوهر الذي من شانه النطق لانا
نقول اولا هذا اعتراف بان القابل للابعاد ليس بفصل وهو المطلوب وثانيا الذات التي
من شانها قبول الابعاد هو ذات الجسم او هيولاه وايا ما كان فهو ليس بفصل قطعا اما
الذات فلان الفصل ليس هو بل جزؤه واما الهيولى فلانها ليست محمولة على الجسم
ان اراد بقوله ان القابل للابعاد فصل عاد السوال جذعا لان مفهومه متاخر عن
القابلية المتاخرة عن الجسم وان اراد به ان ما صدق عليه فصل فما صدق عليه ان كان ذات
الجسم فهو نفس المحدود وافراده فهي ليست بفصول قوله من شانه الابعاد الثلثة
الفصل هناك اما مفهوم الشيء وليس كذلك لانه من الامور العامة او من شانه قبول الابعاد
الثلثة وليس كذلك لان قبول الابعاد عرض لا يكون مبدأ الفصل ثم افاد ان الجسم
اما ان يكون مولفا ... ان هذا النمط في تجوهر الاجسام بمعنى تحقيق حقيقة الجسم هل هو
مركب من الجواهر الفردة او من المادة والصورة فلا بد هناك من تحرير محل النزاع وتقرير
معلوم في علم النظر ان تحرير محل النزاع يكون مامورا به احدهما ايضاح ما يقع فيه البحث
ونفيه الى الايضاح والاخر تعديد الاقوال الواقعة في البحث ولما كان لفظ الجسم مشتركا
بين التعليمي والطبيعي والنزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء او المادة والصورة
ليس في الجسم التعليمي بل في الطبيعي قدم ذلك البحث ثم لما كان الجسم متواطئا على الجسم المفرد
والمركب والنزاع ليس في اتفاق المركب بل المفرد حرره بذلك فزال الايهام الذي في صورة
النزاع بواسطة اللفظ والمعنى اعني بسبب الاشتراك اللفظي والتواطي ثم شرع في تحرير
الاقوال حتى يتضح كله من تحرير محل النزاع ... الضبط في حصر المذاهب في الاربعة كلام

ان مفهومه فصل

فيه ل

لان مهنا

لان مهنا ستة اقسام لان الجسم اما ان يكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم يكن له
اجزاء بالفعل اصلا فاما ان يكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية والاول مذهب
الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان يكون تلك الاجزاء
ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان يكون
متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا يكون متناهية وهو مذهب النظام وان كانت الاجزاء
ممكنة الانقسام لم يخل اما ان يكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ذيمقراطيس او لا
يكون اجساما وهو مذهب بعضهم فان من الناس من قال بتركب الاجسام من السطوح و
تركبها من الخطوط بالفعل فالحصر في المذاهب الاربعة فاسد فان ما لا يكون الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل على قسمين لانه اما ان لا يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلا
بالفعل او لا يكون بعضها حاصلا بالفعل ويكون بعضها حاصلا بالفعل ويمكن التفصي عن
هذا المقام بان القائلين بتركب الجسم من السطوح هم القائلون بالجواهر الفردة فانهم
طائفتان طائفة من الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم وطائفة اخرى يرون
ان المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان ذا طول وعرض وعمق فيتركب الجواهر
على سمت فيكون خطا ثم تتركب الخطوط فيكون سطحا ثم تتركب السطوح فيكون جسما فهذا
ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتالف من السطوح والخطوط وهي مقادير و
اعراض واما مذهب ذيمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد نعم لو حرر محل النزاع بالجسم البسيط
اعني الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبائع كما فعله الامام في الملخص والمباحث المشرقية
لكان مذهبه فيه مذهبا خامسا ورد عليه السوال فلا بد ان يقال فيه لا شك ان الجسم
البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا فيه بالفعل او بعضها
بالقوة وهو مذهب ذيمقراطيس واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل لانقسامات
غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل
المراد انه من شانه وفي قوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه
وهذا كما يقول المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم

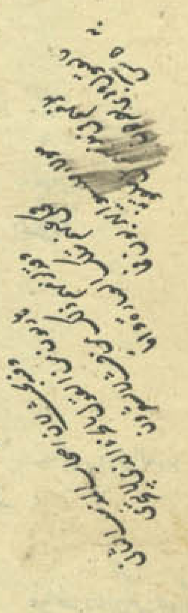
المتكلمون

وذلك ظاهر

والكلام في الجسم المفرد

فيه بالفعل واما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا بالقوة واما ان يكون بعضها حاصلا

اجالوا وجود الامور الغير المتناهية فليسوا يعنون به الا ان قدرته تع لا ينتهي الى حد
لا يكون قادرا عليه فلفهم من فاعلية البارى تع للاشياء على قابلية الجسم للانقسام الى
الاجزاء ومن الناس من يظن لما كان مذهب الشيخ ان الجسم منقسم انقسامات
لا تتناهى غير حاصلة بالفعل وكان هذا المذهب منافيا لمذهبه في كلا المقامين فيكون هذا
المذهب عند الشيخ الحق فهذا ابدا بابطاله وتقرير مذهبهم ان الجسم منفصل الى اجزاء لا اتصال
منها في الحقيقة وانما هو متصل في الحس واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الا
على مواصلها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس منقسم
الى لا اجزاء كيف ما يورد القسمة وههنا سؤال ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير
جازم فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا ولانه
ما اسند الظن الى نفسه واما من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم
والجزم ينافي الظن وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا وقدم
ذلك في المنطق ان هؤلاء القوم لا يذهبون الا الى ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى بعم
مذهبهم هذا يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينفصل عندها الجسم وهي المفاصل فالشيخ
لازم الشيء مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلا بد ان قال من الناس من يكاد يظن كما قال
في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل وطريق البرهان وان
كان الواجب على الحكيم تحقيق الحق بمحض البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات
الالزامية التي لا تعتبر مطابقتها في نفس الامر وانما سلك طريق الجدل في اول الامر لوجهين
اما اولا فللتنبيه على خذلان مذهبهم وحقارة مطلبهم حتى انهم انفسهم ذاهبون باقاويل
تدل على فساد دعواهم فلا اعتداد به واما ثانيا فلارادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد
عن صحفة خاطرهم فان شان الحكيم اذا ترقى في مدارج الكمال التكميل والهداية الى سواء
السبيل ولما كان هذا الاعتقاد اشد رسوخا في اذهانهم اشتياشا ربما يمنع من التصديق بالمقدمات
اليقينية سلك بهم طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها واستنتج منها ما ينافي
مذهبهم فان ذلك يورث الضعف والوهن في اعتقادهم حتى يمكنه تدريجهم الى طريق



البرهان

البرهان وقد كان داب الحكماء فيما سلف اذا حاولوا التمهيد قاعدة التعليم الابتداء اولا بالاستدلال
بالشعر لاثارة التخييل ثم الخطابة حتى يحدث الظن بالمطلوب ثم الجدل للاقناع والالزام وعند تمام
استعداد المتعلم يحقق لهم الحق بمناهج الحق اعني البراهين القاطعة ولما لم يكن للشعر
والخطابة دخل في امثال هذا المطلب ابتدا الشيخ بسلوك طريق الجدل ووضع احكاما بعضها يلزم
دعواهم وبعضها لا يلزمها ولكن صرح ابه فاما الذي يلزم دعواهم فان شان آ اى الجسم
ينقسم الى اجزاء غير اجسام وبيان لزومه لدعواهم انه لو انقسم الى اجزاء هي اجسام لانقسم الى
اجزاء تنقسم وهو مخالف لما يدعون ب ان تلك الاجزاء يتالف منها الاجسام وذلك ظاهر
اللزوم واما الذي لا يلزم فالاخران ولهذا فصلهما عن الاول بقوله وزعموا واوردا الاول
هنا لتقرير المذهب والباقية لتمهيد النقض فان قلت لم خصص التقرير بالاول والنقض بالباقي
مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكل وان كان يفيد التقرير الا ان الاول بمحض
التقرير دون النقض والبواقي بالعكس وهذا على طريقة ما يفيد بامثال الاوضاع والوضع
مسلك الجدل اما ابطاله او اثباته والجدل اما ناقض الوضع وهو السائل واما حافظ وهو المجيب
واعتماده في تقرير وضعه على المشهورات واعتماد السائل على ما يتسلمه وكان عادة علماء الجدليين
ان اخذوا المقدمات من حافظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستنتجوا منها ما يناقض ذلك
الوضع كما فعل الشيخ ههنا وعدا سارق الحكم الثالث الى وجوه القسمة فقط قوله وهي ثلثة يدل على
ان اسباب القسمة منحصرة في الثلثة الا انه جعل فيما يجيء اختلاف عرضين سببا آخر ففي كلامه منافاة
وفائدة دخول قد في قوله وقد ينقسم الاول بالكسر ان قسمة الاشياء الصلبة لا تنحصر في الكسر
وكذلك قسمة الاشياء اللينة لا تنحصر في القطع بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بلفظة قد على ذلك
والفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آلة نفاذة فيه حتى يفصل بالنفوذ فيه والقطع
يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ والفرق بينهما وبين الوهم والفرض انهما يؤديان الى
الافتراق دون الوهم والفرض والفرق بينهما ان الوهم يقف في القسمة والفرض العقلي لا يقف
اما ان الوهم يقف فلوجهين احدهما انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن الحس

والفرض

فلا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية
لما تقرر من ان القوى الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية ولانه لا يدرك الا الامور
الحسية وهي متناهية وح يلزم الوقوف الوهم في القسمة بالفعل واما ان العقل لا يقف فلانه
يتعلق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا
لها فلا وقوف له في القسمة ولقائل ان يقول السؤال في هذا المقام من وجوه آ ان الوهم مدرك
للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو ولا شك ان الجسم ليس من المعاني
المتعلقة بالمحسوسات فليست من مدركات الوهم فلا يكون الوهم قاسما لها ب ان الوهم
مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس بقاسم بل القاسم المتفرق هو القوة المتخيلة ويمكن الجواب عنهما
بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كما ان العقل سلطان القوى العقلية
وسائر القوى الحسية آلات الوهم فهو المدرك للمعاني والصور والقاسم والمركب والمفصل
بواسطتها بل التحقيق يقتضي ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لكنها لا تعمل في المحسوسات
بعمل الا وللوهم مدخل فيه وان لم يكن لغير الوهم من القوى الحسية دخل في ادراك المعاني صار
ادراكها منسوبا اليه فقط واما سائر الادراكات والاعمال الحسية فهو بالوهم وبقوة اخرى
ج انزل في المرتبة من ح الحكم بان الوهم يقف في القسمة بناء على قول الشيخ فيما سيأتي لكن سيما الوهم
لا يقف وجواب ان المراد بالوهمية ثمة الرضية فان الشيخ لم يفرق ثمة بينهما انما الفرق بينهما في
هذا الموضع كما صرح الشارح ثمة د ان في قوله لانه لا يقدر على استحضار ما تقسمه الصغيرة مساهلة
لان قسمة الشيء تتوقف على ادراكه بالفعل فكل ما تقسمه الوهم يدركه ويستحضره فكيف لا يكون قادرا على
لكن المراد انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة لانه لا يدركها حتى تعلم النهاية انا لا نم
ان الوهم لا يقوى على ادراكات غير متناهية قوله لان القوة الجسمانية لا تقوى على اعمال
غير متناهية قلنا الادراك ليس عملا بل انفعال ولا نم ظ بان الانفعالات الغير المتناهية
على القوة الجسمانية على انهم صرحوا بجواز ذلك كما في النفوس المنطبعة الفلكية لا يقال المراد
ان الوهم لا يقدر على القسمات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا تقوى على اعمال

غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ المراد في العرف واللغة بامتناع
ما لا يتناهى القسمة الغير المتناهية وذلك ظ واما حديث تناهي المحسوسات والمتعلقة بها فهو غ
اذ لا دليل عليه قطعا وايضا ان اريد بعدم قوة الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا يحصل
له الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اريد به انه لا يقدر
على ادراك ادراكها وقسمتها لا الى حد فهو اول المسئلة اذ لا معنى لوقوف الوهم الا
ذلك ه ان ادراك العقل الكليات لا يستلزم ادراكه الجزئيات الصغيرة والغير المتناهية
وذلك في غاية الظهور ويمكن ان يعني بالكلي القضايا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه
طرف عن طرف وح يندفع السؤال على انه يحق عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح
ولا يعلمون بان الاوسط اذا كان كذلك هذا بيان لنقضهم وتقريره ان الجسم لو كان
مركبا من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء المتوسط بين جزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين
او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين يبطل الحكمان من الاحكام آ الحكم الثاني وهو تالف
الجسم من الاجزاء لانه ما لم يتلاق الاجزاء لم تتالف بالضرورة ب الحكم الرابع وهو ان الجزء الوسط
يحجب الطرفين عن التماس اذا لم يكن له ملاقاة مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس
لانه انما يحجب ان كان بحيث لولاه لوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين فاما ان يلقيهما
بالاسر او لا بالاسر فان لاقيهما بالاسر يبطل ثلثة احكام آ حجب الوسط الطرفين
عن التماس وهو ظ ب عدم تالف الجسم منها فانه لو تالف الجسم منها لوجب ان لا يزيد الحجم
لكن الملاقاة بالاسر لا توجب زيادة الحجم فلا يتحقق التالف واليه اشار بقوله ومناقض
للحكم الثاني ج انها لا تقبل الانقسام لان الملاقاة بالاسر تقتضي الانقسام واليه اشار
بقوله مع جميع ذلك مستلزم للمط كما سيأتي وان لم يلاقيهما بالاسر يبطل الحكم الثالث وهو
كان ملاقاتهما على سبيل التماس او الاتصال لان احد الطرفين ح يلقى شيئا من الوسط
والطرف الاخر يلقى شيئا اخر منه فيتجزى الوسط فتحرر كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط
يحجب الطرفين عن التماس يجب ان يكون ملاقيا للطرفين لا بالاسر وعلى ذلك التقدير

احد الاقسام الثلثة لازم والقسم الاول والثاني شقيان لساعد الخصم عليه فتعين القسم الثالث
وهو مستلزم للتجزئة وعند هذا تم النقض ثم انه حيث لم يقنع بهذا القدر لما تبين ان
امر الحكم ليس هو الالزام بل تحقيق الحق في نفس الامر فربما يبطل شيء بطريق الالزام ولا
يكون باطلا في نفس الامر اراد ان يتدرج بعد الالزام الى سلوك طريق البرهان فيرجح الى
اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقاة لا بالاسر قسمين
فان عدم الملاقاة لا بالاسر اما بان لا تكون ملاقاة اصلا او بان تكون ملاقاة
بالاسر فابطال النقيض لا يتم الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقاة
الاجزاء البتة قد ابطله فشرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر فمنع منع المعتقد
بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره حتى يرد من علمائنا في دليل النقض انظار
احدها انا لا نسلم ان القول بالملاقاة بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام من الاجزاء وعدم حجب
الطرفين عن التماس وانما يلزم لو قلنا بوجوب تداخل جميع الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز ان يكون
بعض الاجزاء متداخلا وبعضها غير متداخل ويتالف الجسم من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة
وكذلك لا يستلزم عدم حجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين
عن التماس والترتيب ان يولف اشياء بحيث يكون بينها تقدم وتاخر ولا تقدم ولا تاخر
بين الوسط المداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط
في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تالف من اجزاء متداخلة وغير متداخلة فلا يخلو اما ان يكون
بينها ملاقاة او لا فان لم يكن ملاقاة فلا تالف وان كان ملاقاة فاما ان يلاقي جميع
الاجزاء المتداخلة جميع الاجزاء الغير المتداخلة بالاسر او لا والاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء
على تقدير عدم التداخل والثاني يقتضي الانقسام لان بعض الاجزاء لم يلاق بعضها بالاسر
وثانيها ان القول بالملاقاة لا بالاسر لا نسلم انه يقتضي التجزئة فان غاية ما في ذلك تغاير الجهات
والاطراف وتغاير الجهات لا يستلزم التغاير في الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان ينقسم
باحد وجوه الانقسامات واقلها الوهم والفرض وهذا ضروري وايضا الوجهان والطرفان

ان كان

ان كانا متلاقيين لم يكن الاوسط حاجبا والا كان بينهما بعد من شانه ان ينقسم بالضرورة ثانيها
النقض بالفصول المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينها فتغاير جهاتها واطرافها مع عدم
التغاير في الذات وكذا مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزائها تختلف جهاته بحسب اختلاف
المحاذيات مع المحاذاة والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبدأ خط و
منتهى اخر لا بمعنى ان له طرفين احدهما مبدأ خط والاخر منتهى خط وانما هو امر واحد عرض له
باعتبار انه مبدأ خط وباعتبار اخر انه منتهى اخر فيلقى غير ما لقيه الطرف لو دخل
الوسط لكان للطرف حالان حال المماسة وحال النفوذ وهو يلاقي شيئا من الوسط
في حال المماسة وشيئا اخر منه في حال النفوذ فاراد بيان المغايرة بين الشيئين من
حال الشيء الملاقي من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير للشيء الملاقي من الوسط حال المماسة
والاشارة بقوله فيلقى غير ما لقيه وبالعكس واليه الاشارة بقوله القدر الذي لقيه دون اللقاء
المتوهم للمداخلة وهو يقتضي انقسام الوسط بقسمين وقال الامام ان للطرف حالات ثلثا
المماسة والنفوذ وتمام المداخلة وهو يلاقي شيئا من الوسط حال المماسة وشيئا اخر
حال النفوذ وشيئا اخر حال تمام المداخلة فالملاقي من الوسط حال النفوذ غير الملاقي منه حال
المماسة وهو معنى قوله فيلقى غير ما لقيه والملاقي من الوسط حال النفوذ دون الملاقي حال
تمام المداخلة وهو المراد من قوله والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم ولا يلزم منه انقسام
الوسط ثلثة اقسام ونحن نقول ما ذكره الشارح مشتمل على استدراك لانه لما كان الوسط الى
قسمين كفى فيه ان قال الطرف حال النفوذ يلاقي شيئا من الوسط غير ما لقيه حال المماسة واما ان
هذا القدر من الوسط مغاير لما لاقاه الطرف حال النفوذ فهو وان كان صحيحا الا انه حشو لا
دخل له في الاستدلال اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط
وتوجيهه ان الطرف لو داخل الوسط فلا بد ان ينفذ فيه وح يلزم انقسام الوسط والطرف
اما انقسام الوسط فلان الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة ثم
انه لاقى من الوسط حال المماسة وحال النفوذ شيئا اخر واما انقسام الطرف فلان القدر

شيئا

اتحاده

الجانبين

المتكلمين

من الطرف الذي يلي الوسط حال المماسة غير ما يلاقيه حال المداخلة فان الطرف الذي يلاقي
الوسط حال المماسة شيء وحال المداخلة شيء اخر وهو يستلزم انقسام الطرف
ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لان الاقناعي هو الدليل المركب من المشهورات او المظنونات
وما كان من المشهورات ان لكل حركة لا بد لها من اول واخر ووسط على ما يشهد به جميع الناس
محصل النفوذ وهي حركة جزء في جزء مشتملا على الحالات الثلث مبني على المشهور لكن ربما يمنع ذلك
فيقال لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء في جزء دفعة فلا يكون له تلك الحالات او يقول من المظنونات
ان للجزء هناك حالين من تلك الحالات وليس كذلك ما للجزء الا حالتان حالة المماسة وحال
المداخلة وانما يكون له ثلث حالات لو كان الجزء كل من جزء حتى يكون له حال المداخلة وحال تمامها
وظاهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطي لانه مصادرة على المطلوب والدليل لا يركب
من المقدمات المشهورة او المظنونة بل من الوهميات التي يشبه بالاوليات فلا يكون اقناعيا
وانما اشتمل الدليل على نفسه على المصادرة على المطلوب لانه انما تم اذا كان للحركة احوال ثلث وانما
ثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة
اعني الجزء المفروض قابلا للقسمة وانما تقبل القسمة لو انتفى الجوهر الفرد فعلى هذا يتوقف على اثبات
الحالات للحركة واثبات الحالات يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف على
تجزي المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزى موقوفا على
نفسه وانه مصادرة على المطلوب وهذا الكلام لا ينفع حقا لتفاصيل الاعدمان متعدد فيتميز
الاول ان النفوذ حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما
المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى لزمهم ان يقولوا ان الحركة ايضا
مركبة بالفعل من اجزاء لا تتجزى فكل حركة انما تقع في جزء مسافة والحركة عندهم حركة في جزء لا يتجزى
في جزء من المسافة لا تتجزى وهي دفعية ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه
في مكان اخر فان الحصول آني دفعي فالحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست
واحدة بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل حركة من حركات

المطلوب

الواحد

اجزاءه الموجودة بالفعل وهي لا تتجزى كما ان اجزاءه لا تتجزى فلا يكون للحركة الواحدة
مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون للحركة الا مبدأ وهو حال عدم حصول الجوهر في المكان
المتوجه اليه ومنتهى وهو حال الحصول الثاني ان الحركة في جزء لا يتجزى فانه لو انقسمت
الحركة لانقسم الجزء لان نصف الحركة الى كل المسافة هو الحركة الى نصفها فتحتاج ان لا يكون
مداخلة جزء بجزء الا بحركة واحدة لا تتجزى واذا لم يكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها
اول واخر ووسط فلو كانت لها تلك الحالات كانت متصلة واحدة قابلة للانقسام
وههنا اشكالات الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه لم يقل للنفوذ الذي هو حركة
ثلث حالات بل قال للجزء النافذ ثلث حالات حال المماسة وحال النفوذ وحال
تمام المداخلة وجواب ان ذلك يستلزم ان يكون للحركة ثلث حالات الابتداء
وهو حال المماسة والوسط وهو حال المداخلة والاخر وهو حال تمام المداخلة فان قلت
هذا انما يصح لو كانت تلك الاحوال الثلث متواردة على الجزء بحركة واحدة وهو ممنوع
لجواز ان يكون تواردها على الجزء بحركات متعددة وح لا يلزم وجود تلك الحالات
للحركة الواحدة فنقول تلك الاحوال انما ترد على الجزء النافذ بواسطة نفوذه في
الوسط ونفوذ جزء في جزء انما هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظاهر بحسب
انه يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح فانه
صرح بان للحركة مبدأ ومنتهى وانما يكون للحركة مبدأ ومنتهى اذا كانت قابلة للقسمة متصلة
في ذاتها وجواب ان الشارح ما اعتبر المبدأ الاول والمنتهى من الحركة بل اعتبر في الجزء حالتين
احديهما حال عدم الحركة وهو حال المماسة وثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولا شك
ان القدر الذي يلقيه حال الحركة غير القدر الذي يلقيه حال عدمها فيلزم الانقسام
بخلاف الامام فانه فسر ما بعد المماسة الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فيقتضي
ان يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى منقسمة وهو باطل ح لا نم ان اثبات الاحوال
الثلث للحركة انما تم اذا كانت الحركة متصلة واحدة لا بد له من بيان والجواب

لا يتجزى

انه لو كان للحركة تلك الاحوال لم تكن متصلة واحدة فلا يخ اما ان لا يقبل الانقسام
اصلا وهو مم لان ثبوت الاحوال الثلث يدل على الانقسام او يقبل الانقسام فاما ان
يشمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة فان اشتملت على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة
عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظ واما عند المتكلمين فلان اخر ما ينتهي اليه تحليل الحركة عندهم
حركة في جزء وهي لا تتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة
الواحدة حركات متعددة وهو مم فتعين ان يكون تلك الحركة قابلة للانقسام غير مشتملة
على الاجزاء بالفعل فيكون متصلة في ذاتها وهو المط واعلم ان اتصال الحركة لا دخل له
في بيان المصادرة على المط بل يكفي قبول الانقسام على ما مر ثم ان الاقناعي يطلق على الخطابي
كما ذكر ويطلق على المقنع في بادي النظر والسؤال انما يرد ان فسر الاقناعي بما ذكر ولعل مراد
الامام هو الثاني على ان نفي كونه اقناعيا باشتماله على المصادرة بالمط نعم للشارح ان يقول
نفسه تام دون نص الامام فهو اولى وبالقبول احرى قوله اي المداخلة التامة تقتضي
ان يكون الطرف المداخل يوجب ان يكون الطرفان متلاقيين اذ لا تتميز الوسط في
الوضع عن الطرف اذ لا فراغ للوسط عن ملاقاة الطرف اي ليس شيء من الوسط فارغا
عن الطرف بل هو بكليته مشغول بالطرف فيلزم امران احدهما ان لا يكون ترتيب ولا
وسط وهو مناقض للحكم الرابع وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو مناقض للحكم الثاني وبيان
لزوم الامرين انه ان كان شيء منهما واقعا لم يكن الملاقاة بالاسر وقد فرضت كذلك
منه فقط ظهر ان القول بالمداخلة يناقض الاحكام الثلثة اما انه يناقض الحكم الثالث
فلما ذكره اولا من انه يستلزم تجزئة الجزء واما انه يناقض الحكمين الاخرين فلما ذكره ههنا
منه محصل كلام الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ان الدلائل المختصة على استحالة التداخل
قد تمت عنده دون اللقاء المتوهم للمداخلة فما فائدة هذا الكلام ولا بد للشارح من التعرض
لامثال ذلك وثانيها ان هذا الكلام كما قرره الشارح يتحقق المناقضة وقد قال فيما سبق
ان المناقضة تمت وشرع في سلوك طريق البرهان وثالثها ان قوله بل بقي فراغ والله اعلم

جزء

قوله

ما يلاقي

ما يلاقي على تلك التوجيه مستدرك لتمام الدليل بدونه والصواب ان لا يحمل هذا الكلام
على المناقضة بل هو دليل اخر على استحالة التداخل او جواب لسؤال مقدر عسى ان يورد
ويقال لا نسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون للطرف فراغ لان الاحوال انما يكون
كذلك لو لم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل فلم لا يجوز ان يكون الاجزاء من ابتداء
الفطرة متداخلة فلا يكون ثمه حركة واجاب بانه لو كان كذلك يلزم ان لا يكون ترتيب
وازدياد حجم فلا يكون الجسم متالفا منها وانه خلف ثم لما ابطل المداخلة رجع الى اثبات المط
فقال بل بقي فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن وملخص هذا الكلام ان
القول بالاجزاء فيه مساهلة لان الاقسام باعتبار امتناع الملاقاة غير منحصرة في الثلثة
فان الملاقاة اما ان يكون ممتنعا او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة او لا
لا يكون فان كانت واقعة فاما بالكل او بالبعض فهذه اقسام اربعة وطريق القسمة
الى الثلثة باعتبار وجود الملاقاة وعدمها وحاصل تلخيصه ان المط بقياسين
اقتراني واستثنائي فانه لو تالف الجسم من الاجزاء يلزم احد الامور الثلثة الاول وكلما
تحقق احدها تحقق احد الامور الثواني ينتج لو تالف الجسم من الاجزاء تحقق الامور الثواني
لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المط واما المعارضة فتحريرها ان يقال الحركة موجودة
بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبلة
موجودتين فلو لم توجد في الحال لم يكن موجودة مطلقا منتف واما الثاني فلان تلك الحركة
غير منقسمة اذ هي غير قارة الذات فلو كانت منقسمة لا توجد اجزاؤها معا فلم يكن موجودة
بجميع اجزائها فما بها يقطع من المسافة لا يكون منقسما والا لكانت الحركة الى نصفه نصف
الحركة الى الكل فيكون منقسمة هذا خلف وسيتبين عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا
ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والحركة لا توجد فيما ليس
بزمان فهي غير موجودة في الحال لا يلزم ان لا يكون موجودة مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء
الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلة غير موجودة ان اريد به انها غير
موجودة مطلقا فممنوع وان اريد به انها غير موجودة في الحال فمسلم لكن لا يلزم

ان يكون معدوما مطلقا لوجودها في الزمان الماضي والمستقبل لا يقال الزمان الماضي
والمستقبل معدومان فلا يكون الحركة موجودة فيهما لانا نقول الاستفسار عايد
فان عنيتم انهما غير موجودين في الآن فمسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم
وان عنيتم انهما غير موجودين في حد انفسهما فممنوع لا يقال مطلق الوجود منحصر في الاقسام
الثلاثة اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال والزمان الماضي كما لم يوجد في الزمان
المستقبل ولا في الآن لم يوجد في الزمان الماضي والا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر
او غاره او يكون الشيء ظرفا لنفسه انه المحذور واذا لم يوجد الزمان في شيء من تلك الاقسام
لم يوجد اصلا فان الكلي اذا انحصر في جزئيات وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى ذلك
الكلي قطعا لانا نقول الزمان لو لم يوجد في احد الازمنة وجب ان لا يكون موجودا لكان
الزمان فانه ليس زمانيا بل هو موجود في حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجودا في
بخلاف الزمان فانه ليس زمانيا لكان في مكان آخر وهلم جرا او تبريز مثلا اما موجود في
تبريز او في بغداد وليس كذلك بل المكان له وجود في حد ذاته ولا وجود له في مكان فان
قلت الامام لم يورد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية ما كان حاضرا والحركة المستقبلة
ما يتوقع حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلة وهذا لا يندفع بما
ذكرتم فنقول السؤال عائد لانه ان عني بذلك ان الحركة الماضية كان حاضرا في الحال
وانقرض والمستقبلة ما يحضر في الحال ويتجدد فممنوع وان عني به ان الحركة الماضية ما وجد
في الزمان الماضي والمستقبلة ما يوجد في الزمان المستقبل فمسلم لكن لا يلزم منه انه
لو لم يكن للحركة وجود في الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلة وفي هذا الجواب ضعف لانا نعلم
بالضرورة ان الحركة موجودة في الزمان الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلة وهي غير قارة الذات
فان القطعة لا يوجد مع جميع اجزائها والحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة ان كان
ما هي بمعنى القطع فهو غير موجود وان كان ما هي بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم
انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة وهو ممنوع
وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف الاشارة ههنا مستدركة

هي ح

لان

لان مذهبهم اذا حققناه تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وقد تبين بطلانه
فالنظر فيما سبق كاف في دفع هذا الوهم فكان من الواجب ان يعبر عنه بالتنبيه وجوابه
ان النظر السابق وان كفى في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل
استأنف لنفي هذا الوهم حجة فلهذا عبر عنه بالاشارة والعمدة ههنا ان هؤلاء لا يعترفون
بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بل يطلبونه صريحا لكنه لما لزمهم ذلك من حيث لا يدرون حكى عنهم
انهم ذاهبون اليه بطريق الالزام قال الشيخ في الشفاء واما الذين قالوا بوجود اجزاء
غير متناهية للجسم معدودة فمنهم ان هذا القول امتناع تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وذلك لانهم
لما قالوا ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا في قبول الانقسام بل انه يقبل الانقسام
الى غير النهاية لكنهم زعموا ان الانقسام لا يكون الا الى الاقسام الموجودة فلا جرم ذهبوا
الى اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية وهذا هو الذي نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة
الجزء ادعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل
فحكموا باشتمال الجسم على لا تناهي من الاجزاء صريحا فان قلت لا يلزم من نفي الجزء ان يكون الجسم
غير متناه في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهي الجسم في قبول الانقسام كالشهرستاني فنقول
هذا الاحتمال من البطلان غير معتد به عند الشيخ حتى انه لم يعده من مذاهب المسألة ثم انهم لما ذهبوا
الى وجود كثرة في الجسم ولا شك ان الكثرة انما تتألف من الآحاد والواحد من حيث انه واحد
لا ينقسم فيكون الجسم مشتملا على اشياء لا تنقسم بالفعل فان قلت ان الآحاد من حيث
انها آحاد لا تنقسم الا انه لا يستلزم انها لا تنقسم بالفعل اصلا لجواز انها لا تنقسم من حيث
انها آحاد وتنقسم بالذات كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل
فنقول معنى وحدة الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه انه لا معنى للكثرة الا المجموع الاشياء التي
كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فهو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيرا في نفسه لا واحدا
واما القياس الذي وصفه الشارح ففيه مسامحة لعدم الحد الاوسط ويمكن تقريره من وجهين
احدهما ان كل ما اشتمل عليه الجسم من الآحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل غير منقسم بالفعل
لا يمكن ان يقبل القسمة فكل ما اشتمل عليه الجسم من الآحاد لا يقبل القسمة

توضيح ان لهذا الاندفاع فان انكرون الاجزاء ... من الاشارة عنه لا الى ... عنه بالاشارة

غير

وهو الجزء الذي لا يتجزى والآخران كل جسم فهو مشتمل على اشياء منقسمة وكل مشتمل على اشياء غير منقسمة فهو مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام فكل جسم مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام وهي الاجزاء التي لا تتجزى وقد ناظر الفريقان الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متألفا من اجزاء غير متناهية لزم ان لا ينقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه اجاب عنه الفريق الثاني انا لا نسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن للمتحرك طفرة من جزء الى جزء وترك للاوساط ولا حاجة لهم الى التزام الطفرة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كان محدودين فلا يلزم مما ذكروه قطع المسافة المحدودة في ازمنة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناه الاجزاء وهم معترفون به والفريق الاول لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية ومما استدلوا ثانيا بانهم قالوا لو تألف الجسم من اجزاء لا يتناهى كان الجسم غير متناه في الحجم لان التألف موجب لازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا يكون التألف مفيدا للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فالطوق الكبير من الرحى اذا تحرك جزءا واحدا امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزءا واحدا او اكثر والا لكان الطوق الصغير مثلا او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى واجاب عنه الفريق الاول بان الطوق يتحرك جزءا الا انه يسكن الصغير ريثما يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخر ثم بعد ذلك ينتهض للحركة ثانيا فقالوا بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرحى واعلم ان هذه الحكاية مأخوذة من الشفاء والانسب بما في ان يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كان الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية وبالثاني بطلان اللازم بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان الجسم منقسما وانصاف

في اقسام الى غير النهاية فالحركة انما تبلغ غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها وانما تبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها لكن لا انصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا تقطع الا بحركات غير متناهية فيستحيل ان تبلغ النهاية فلما اوردوها واوضحه بينوا المقدمات اخذ والنظريون لذلك مثلين فمن حاك حكى اني رايت شخصين يتحركان احدهما سريع الحركة جدا والآخر بطيء الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء اصلا لان المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا تتناهى وعندي ان خصوصية البطء ملغاة لان الواقف ايضا يحب ان لا يلحقه السريع اللهم الا للاحظة مقابلة السريع وفي ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قايل اني لحظت في بعض سطوح النظر ذرة يسير عليها نمل وهي لا يبرح عن ملحظة البتة لا تنتهي حركته مما لا تتناهى المثل الاول للقدماء والثاني للمتأخرين وعلى هذا فقد طال تشنيع هؤلاء وشناعة اولئك فالتجأوا الى القول بالطفرة وهي ان يترك الجسم حدا من المسافة ويحصل في حد آخر من غير ملاقاة الوسط ومحاذاته فاوردوا الملزمون لذلك مثلا وهو ان الدائرة العظيمة من الرحى والصغيرة القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانت حركتهما متساويتين حتى ان العظيمة اذا قطعت جزءا يقطع الصغيرة ايضا جزءا لكانت المسافتان مسافة واحدة وفيه ايضا ان يسكن الصغيرة في الوسط فان الرحى متصل ملتزم بعضه لبعض فتبين ان الصغيرة تتحرك وتقل طفراتها مع ان العظيمة تتحرك وتكثر طفراتها ما عدا او مقدارا يحصل في بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الآخرون للالزام بما الزموهم وكانوا يستشنعون القول بالطفرة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بان الرحى تتفكك اجزاؤها عند الحركة فيسكن احدهما ويتحرك الآخر بل سكنوا كل بطيء في اثناء حركته ليمكن للسريع لحوقه وبالجملة وقع احدهما في شناعة الطفرة والآخر في شناعة التفكك وهذا التقرير افيد واحسن منع مواخذة لتقطية لقائل ان يقول هذا الكلام غير مستقيم لان الامام انما مهد تلك المقدمات لبيان مراد

لا يخفى عليك ... هذا التقرير ... الالزام ... بالطفرة ... دون التقرير الاول

قسمه

كلام الشيخ وليس حاصل كلامه الا ان المراد لو كان المتناهي في الكم المتصل لم يكن
موجودا في كل كثرة يوجد ولو كان المتناهي في العدد لا يوجد ايضا في كل كثرة حقيقة
فيكون المراد ما كثرة الاضافية وبالمتناهي المتناهي في العدد وليس في هذا مؤاخذة
على الشيخ فيقول بل المؤاخذة عليه وتقرير المؤاخذة ان مراده كل كثرة سواء كانت متناهية
او غير متناهية يوجد الواحد والمتناهي فيها منقوض بالاثنين فانه كثرة ولا يوجد فيه المتناهي
في الكم المتصل فلا يصدق على الاطلاق ان كل كثرة يوجد فيها المتناهي اللهم الا ان
يحمل الكثرة على الاضافية فح يندفع المؤاخذة ههنا ما ذكره في شرحه اجاب الشيخ
بان المقصود واضح فلا ارتياب في ان المراد من الكثرة الكثرة التي يتألف منها الجسم وهي
غير متناهية عند النظام فيكون المتناهي موجودا فيها واتفاقا او متناهية لانه يتركب
جسما من اجزاء متناهية من ثمانية اجزاء يكون جسما في كل جهة فيقال كل كثرة يحصل
منها الجسم سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها
اما الواحد فظ واما المتناهي فلان اقل ما يحصل منها الجسم ثمانية اجزاء ولا شك
ان المتناهي موجود فيه واعلم ان المقدمة القائلة بان كل كثرة متناهية يوجد
فيها الواحد والمتناهي مستدرك في الاستدلال لتمامه دونها تقريره كل عدد
متناه من الكثرة لو كان في الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية فالكثرة المتناهية
فيه اما ان لا يكون حجمها ازيد من الحجم الواحد او يكون والاول باطل والا لم يكن التأليف
مفيد المقدار وللنظام ان يمنع بطلان التالي لتجويزه التداخل ويحرر المنع ان
يقال ان اريد بقولكم التأليف لا يكون ح مفيد المقدار القضية الكلية بمعنى انه يلزم
ان يكون كل تأليف لا يكون مفيد المقدار سواء كان ذلك التأليف من اجزاء متناهية
او غير متناهية فلا نسلم الملازمة ومن البين انه لا يلزم من عدم ازدياد حجم المجموع
المتناهي على مقدار الواحد ان لا يكون كل تأليف مفيدا وان اريد به الجزئية
فالملازمة مسلمة لكن يمنع انتفاء التالي بل بعض التأليف عند النظام ليس بمفيد ازدياد

الحجم وجواب ان الشيخ ابطل التداخل في بعض الامر يعني الكلام انه لو لم يزد حجم المجموع
على مقدار الواحد لزم ان لا يكون بعض التأليف مفيدا لازدياد الحجم لكن التالي
باطل والا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل مح على ما مر وانما قال بل على العدد لانه
ربما يقع في الظن وان تداخلت واتحدت في المقدار الا انها متعددة بحسب ذواتها
وفي التحقيق ليس بمفيد اي ليس بمفيد التأليف زيادة العدد ايضا لان الاجزاء ح
في الوضع لاتحادها في الحيز فلا امتياز بينهما في نفس الجهة لتساويهما في الجهة ولا في
لوازمها لان التساوي في الملزوم يوجب التساوي في اللازم ولا في عوارضها لان
الاجزاء لما كانت متداخلة متحدة في الوضع فلا شيء يفرض عارضا لواحد منها الا و
ذلك العارض لذلك الواحد يكون بينهما نسبة الى الجزء الآخر فلا امتياز بينهما اصلا
فلا تعدد واعترض على الشيخ بانا لا نسلم ان تلك اذا تداخلت واتحدت في الوضع لم يتميز
بحسب العوارض فان من الجائز ان يكون احدهما معروضا لعارض بجهة وحيثية والآخر
معروضا لآخر باخرى ويقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين في الحيثيتين الا ترى
ان قطرا من الدائرة اذا قطع قطرا آخر حدث نقطة التقاطع في المركز ثم اذا قطعهما
قطر آخر حدث نقطتان اخريان وهكذا فهذه النقط التي هي اطراف انصاف الاقطار
مجتمعة عند المركز متحدة في الوضع ممتاز كل منها عن الاخرى بحسب العوارض فان النقطة
منها محاذية لنقطة واخرى لآخر لا يقال لا نسلم ان ههنا نقطا متعددة بل الانصاف
كلها متقاطعة على المركز الذي هو نقطة واحدة هي الفصل المشترك بين سائر الخطوط وتعدد
الاضافات مع وحدة الشيء ممكن لانا نقول هذا الكلام على سند المنع فان ذلك
المثال ربما اورده لتوضيح المنع لا للنقض وايضا لو فرضنا ان ثمة نقطة واحدة تختلف
عوارضها فيها جاز اختلاف العوارض مع وحدة الشيء فبالاولى جواز اختلافها حيث
التداخل فالتداخل لا يستلزم الاتحاد في العوارض لا يقال لعل المراد اتحاد التعدد
في الخارج وح يندفع المنع بالمرة لان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع فكل شيء

نعم ضم احد الاجزاء في الخارج فهو عارض للآخر وكل جهة لاحدهما في الخارج يكون جهة
للآخر وهذا ضروري لا يمكن منعه لانا نقول لا نسلم ان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت
في الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب انها تكون متحدة في
العوارض الوضعية اي المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لا يلزم منه ان تكون متحدة في
جميع العوارض لجواز افتراقهما في العوارض العقلية اي غير الوضعية والى هذا اشار بقوله
والحق في ذلك الى آخره واذ قد بطل ان حجم العدد المتناهي لا يكون ازيد من حجم الواحد
ظهر ان يكون الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ولا شك انه يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها
الى بعض في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات الثلث فيحصل جسم وانما قال او لاجلها
في الجهات الثلث حتى حصل جسما لان الجسم لا يطلق الا على ما له الامتدادات الثلثة
بخلاف الحجم وظن الامام ان الضمير في بينهما راجع الى الكثرة ولفظ ليس يقتضي التعدد
فلا بد من تقدير غيرهما بان يقال وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وغيرها في الجهات
فان التقدير ان للكثرة المتناهية حجما فوق حجم الواحد واقل ما فيه ان يحصل الحجم
في جهة فاذا اضيف اليه كثرة اخرى في جهة اخرى يحصل حجم في جهتين ثم اذا اضيف
اليه كثرة ثالثة في جهة ثالثة يحصل حجم في كل جهة فيكون جسما فهذا المحمل وان كان
صحيحا الا انه يحوج الى تقدير لفظ غيرهما ويشتمل على استدراك اذ حصول الامتدادات
الثلثة لا يتوقف على انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام اربعة اجزاء على ما ذهب اليه
من حقق من المتكلمين واذا قلنا بعود الضمير الى الآحاد كما فسرناه يصفو الكلام عن
شوب التقدير والاستدراك ولعل الامام فهم من الاضافة التي في يكون المعنى
وامكنت النسب بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير المتناهي الاجزاء وهو بعيد عن الصواب
لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين والجسم المتناهي الاجزاء بعد لم يحصل وان حصل
ان الضمير ان عاد الى الآحاد استقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة فاما
يراد بها الجسم المتناهي الاجزاء او يراد الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد

الجسم

الجسم المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهي الاجزاء
لزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسب وان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهي
الاجزاء امكن حمل الكلام عليه كما ذكرنا الا ان حمل الكلام على ما يستغني عن اضمار
واستدراك اولى واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر كفاه في المناقضة لانه
لما حصل جسم متناهي الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس مما يتألف من الاجزاء الغير المتناهية
والسالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية التي هي دعواهم لكن لم يقنع بذلك بل قصد ابطال
السالبة الكلية القائلة لا شيء من الجسم بمتألف من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال ان الجسم
صناعي والكلام في الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الكلية للاختلاف
في الموضوع لانا نقول لو وجد كثرة غير متناهية في الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية في سائر الجهات
فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا في الطبيعة   والاظهر ما ذكرناه لوجهين احدهما انه
كان في قوله فكان جسم ماض بغير قد والجزاء اذا كان ماضيا بغير قد لم يجز الفاء فيه
وثانيهما ان كان انما قصد وهو جسم نكرة وهو غير جائز وهذا بحث لفظي واما المعنى
فليس يختلف بحسب التوجيهين وهو انه ان كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد يكون
نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه
الشرطية ان كانت اتفاقية لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت لزومية منعناها
غاية ما في الباب ان الشاهد دلت على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه واما
ان ذلك لازم من التقدير المذكور فممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة
متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية ازيد من حجم الواحد فلا شك انه
يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي
متناه الى غير متناه والاقرب ان يقال كان في قوله فكان جسم تامة وفي قوله كان نسبة
حجمه رابطة والجملة صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد وانضم الاجزاء
بعضها الى بعض في الجهات الثلث يلزم ان يحصل جسم متناهي الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم

الشيخ يجوز ان يكون له مفاصل الا انه لا يقبل الانفصال فلا يلزم ان يكون متصلا في نفسه
مقول المص في هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله
فقد اوجب امكان وجود جسم ليس له بذاته مفاصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم
المفرد متصل في نفسه والا لكان له مفاصل الا انه لا ينفصل فانه لو كان له مفاصل
الا انه لا ينفصل لكان جسما مركبا لا مفردا هف قال الشارح لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون
مركبا من اجزاء لا يتجزى متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة
في الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزاؤه ان لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذي
لا يتجزى وان قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة والمقدر خلافه واذا ثبت
ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل فاما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا
فيكون الجسم المفروض متصلا او يكون شيء من الانقسامات حاصلا فذلك الانقسام لا يكون الا الى ما لا
يقبل الانقسام بل الا ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه
واعلم ان هذا البحث انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم واما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فلا يلائم لانه ثبت
ان كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه وحيث اعتبر الشارح الجسم المفرد امكن له ان يقول لما ثبت
امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا يتجزى ثبت ان لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في
الجسم المفرد ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فلا وجه للعدول الى نفي الكل عن كل
واحد الى اثبات الجزئية عن اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد في هذا الفصل مقدمتين
احديهما الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والثانية ليس يجب ان
يكون لكل جسم مفاصل متناهية الا انه لا ينفصل والاولى مهملة والثانية جزئية واعتبر في
الاولى لا يجوز ان يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون واورد المص جزئيا واعتبر فيه
الامكان فلا بد من بيان الفايدة في كل واحد واحد منها قال الامام انما ذكر في الفصل الاول
لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان لا يكون
لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون فيجب ان لا يكون واما تركب الجسم من اجزاء

الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير
والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم الذي صفته كيت وكيت في
نفس الامر من اللوازم فان قيل لا حاجة في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات
ليحصل الجسم فانه يكفي ان يقال ان كان لكثرة متناهية من الاجزاء حجم فوق حجم الواحد
كان الحجم يزداد بازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزاؤه متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم
الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى الغير المتناهي لكنه نسبة متناه الى متناه اجاب
بان النسبة اتية احد المقدارين من الاخر واذا قلنا اي هذا المقدار ثلث ذلك
المقدار ثلثه او ربعه او غير ذلك فانما يصح اذا كانا من نوع واحد وكان المنسوب
اذا اضم اليه امثاله يصير مثلا للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط
الى السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطوح ولا السطح من
اجتماع الخطوط ولا الخطوط من اجتماع النقط فليس كل حجم يناسب الجسم ما لم يكن جسما
فلذلك جعل الجسم اولا ثم نسبه وفيه نظر لان الجسم لو كان متألفا من الاجزاء وكان
الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون
له نسبة الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعا
ولعل الفائدة اتمام الحجة به كما ذكره واما قوله هذا استثناء لنقيض التالي فليس معناه
انه نفس الاستثناء بل المراد انه بمعناه كالاستثناء او يستلزمه اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم
فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهي الاجزاء
الى غير متناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالي لكن استثناؤه انما يصح
لو كان هو الواقع وليس كذلك فالصواب حمله على ما سبقت الاشارة اليه
اليه اذ اوجب النظر اراد الشيخ ان الجسم متصل في نفسه فانه لو لم يكن متصلا في
نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية وهما باطلان بالنظر السابق
فلما علمت انه ثبت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل الى ما لا ينفصل على ما نقله

انتالو واقع فيه من استثناء على تقدير المقدم في الواقع فيلزم منافاته للواقع كما عرفت والله اعلم

الخ

متناهية فلا يمتنع ان يكون اما في الاجسام المركبة فقط واما في الاجسام البسيطة فلان مكان
انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم نقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس
بتام لان تركب الجسم من اجزاء متناهية انما لم يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام
لكن الشيخ اعترف فيهما ان يكون لا تتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل واما ان القضية الثانية
جزئية فلانه لما ابطل الموجبة الكلية ثبتت الجزئية واما ان المط يفهم فقط الشيخ ان ذلك لا يستعمل
احدى مقدمتيه وجزئية الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية وان
بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان بعض ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل على
اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة في قوة الجزئية والجزئيتان
لا تنتجان شيئا لا يقال الجزئية لازمة للمقدمتين المهملة والجزئية لا بطريق الانتاج بل بطريق
اخر وهو انه لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم مشتملا على المفاصل
وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم ليس له مفاصل غير متناهية وهي المقدمة
المهملة واما على المفاصل المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهي الجزئية
فظهر صدق الجزئية من المهملة والجزئية لانا نقول لا نسلم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل
لكان اما كل جسم مشتملا على مفاصل غير متناهية واما كل جسم مشتملا على مفاصل متناهية
فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متناهية وبعضها على مفاصل
متناهية وح لا يتم التوجيه فان قلت قوله ولذلك جعل اللازم جزئيا اشارة الى جزئية
القضية الثانية فان القضية الاولى وان كانت مهملة الا انها كلية بحسب الامر نفسه واللازم
من الكلية والجزئية لا يكون الا جزئية فنقول كما ان القضية الاولى كلية في نفس الامر كذلك
القضية الثانية كلية في نفس الامر اذ لا شيء من الاجسام مؤلف من اجزاء متناهية لا تتجزى
والاولى ان يقال لما كان الاستنتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون
اللازم الا جزئيا وان كان من كليتين لا يقال المقدمتان السالبتان فلا انتاج لانا نقول
الانتاج من الموجبتين المعدولتين ... وهاهنا كذلك اعتبرا ... موجبة لا يقال السنة اما

قولنا

قولنا بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى وذلك لا يفيد اتصال بعض الاجسام
لانا نقول اذا لم يشتمل بعض الاجسام على اجزاء لا تتجزى فاما ان لا يشتمل على جزء اصلا او
يشتمل على اجزاء تقبل التجزية واياما كان فبعض الاجسام متصل في نفسه ويمكن ان يقال اللازم
من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة وهي بعض الاجسام وذلك يكفيه بحسب
غرضه هاهنا فان غرضه من هذه الفصول اثبات الهيولى في الاجسام واذا ثبت ان
اتصال بعض الاجسام ثبت الهيولى في بعض الاجسام وح يثبت الهيولى في جميع الاجسام
على ما سيرد عليك جميع ذلك شيئا فشيئا فليس غرضه هناك الا اتصال بعض الاجسام
واما اعتبار الامكان في المط فذكر الامام سوالا تقريره انه لما ثبت ان الجسم ليس بمركب
من اجزاء لا تتجزى ثبت ان الاجسام قابلة للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت
ان الجسم ليس بمؤلف من اجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول تلك الانقسامات بالفعل
وح لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لان كل جسم فرض فاما ان لا يكون منقسما
بالفعل او يكون منقسما واياما كان يصدق الجزئية اما على التقدير الاول فظ واما على
التقدير الثاني فلان انقسامه اما ان ينتهي الى اجزاء لا تنقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته
فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو مح وان انتهى الى جزء لا ينقسم بالفعل
فاما ان لا يكون قابلا للانقسام وهو ايضا مح والا لم يكن الجسم قابلا للانقسامات
الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام وهو الجسم العديم المفاصل فعلى بانه
اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم
عديم المفاصل فلم قال اوجب امكان وجود جسم واجاب اولا بانه يجوز ان يكون المراد
الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب وثانيا بان الممتنع حصول جميع الانقسامات
الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع فكل جسم
نفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون اللهم
الا لمانع خارجي وشيء من هذين الجوابين لا يصلح ان يكون جوابا لسوال السائل
فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصحح الجواب بل استكشف عن علة اقتصاره

جميع

على الامكان مع ان التلازم وجود جسم عديم المفاصل فالاظهر انه لما سلب الوجوب ثبت
الامكان اذ الامكان في مقابلة الوجوب ان امتنع الفك لسبب بهذا الشرط
سلق باختلاف عرضين ايضا فان الجسم اما ان يقبل الفك او لا فان قبل الفك فهو منفصل
اما بالفك والقطع واما باختلاف عرضين واما بالوهم والفرض وان لم يقبل الفك فهو لا ينفصل
بالانفكاك الا انه ينفصل باختلاف عرضين وبالوهم والفرض فالجسم ينفصل باحد الوجوه الثلثة
او بالوجهين لو امتنع الفك بسبب واعلم ان اختلاف عرضين ان لم يدخل في الوهم والفرض
لم ينحصر الانفصالات في الثلثة المذكورة في اول الفصول وهي بالقطع والكسر والوهم والفرض
فلو لم يكن ناقضا للمذهب بالتمام وان دخل في الوهم والفرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي
على انه لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد في الخارج فان فرض متميزة بان يكون
شيء منه ابيض وشيء منه اسود او بان يكون شيء منه ملاقيا لجسم اخر او موازيا او محاذيا
وشيء منه لا كذلك يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج ثم ان كل جسم
فهو ملاق باحد طرفيه غير ما يلاقيه بطرفه الاخر لا يقال اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه
اسود فلا ريب ان ما حل فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فهما جزءان
متميزان في نفس الامر لانا نقول المغايرة انما هي باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى
ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن ثم حكم بان ماء واحدا اذا سخن بعضه صار مائين في
الخارج ثم اذا زال السخونة صار ماء واحدا كما كان او بان جسما واحدا وقع على شيء منه
ضوء او لاقى جسما اخر شيئا منه انفصل قسمين متميز كل واحد منهما عن الاخر وعند زوال الصورة
واللاقاة عاد جسما واحدا او بان جسما اذا تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب موافاة
كل حد من الحدود والانات المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها
فلا شك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانفصال في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر
وفي الخارج نقض عليه الشيخ في الشفا بقوله ومن الذي يا الفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض
حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم ابيض لا كله او يسخن لا كله فيعرض
له ما يعرض حتى اذا زال ذلك البياض زال افتراضه والذي اوقع في الاوهام ان

اختلاف

اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج وان القوم ذاهبون اليه والواقع
في كلام الشيخ ان حده في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد مجرد
التوهم والفرض حتى ان الوهم يوجب الانفصال تارة بنفسه اذا فرض في الجسم شيء دون
شيء واخرى بحسب الغير كما اذا كان اختلاف الاعراض وما ذكره في قاطيغورياس الشفا
من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي
فان المراد بالفعل ليس مثل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سببا
لانفراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن في الفرض وربما نقول فانهم ان الاختلاف
سببا للانفصال الخارجي اذا كان العرضان سارين كما في البلقة لوجوب المغايرة بين
محل السواد ومحل البياض واما الاعراض الغير السارية كالمماسة والمحاذاة فهي لا تفيد
الانفصال في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض
كذلك يحكم بان المحسوس غير المحسوس والمحاذي غير المحاذي فلو اورث هذا الاختلاف
انفصالا خارجيا لم يمكن في التقسيم افتراق في ذلك ولعله اشتبه ما وقع في بعض
نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في البلقة وغفل عن جعل اختلاف
العرضين سواء كانا قارين او غير قارين في عداد القسمة الفرضية حيث تكلم على مذهب ذيمقراطيس
فالصواب ان يقال ان الانفصال اما في الخارج كما في الفك والقطع او في الوهم فاما بتوسط
شيء اخر كما باختلاف الاعراض او لا بتوسط شيء اخر كما بالوهم والفرض واذ قد ثبت ان
الجسم لا يتالف من احاد لا تقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلا لانقسامات
متناهية او لانقسامات غير متناهية والاول باطل لانه لو انتهت القسمة الى احاد غير قابلة للانقسام
وقد ظهر بطلانه بان ما على يمينه يلاقي منه غير ما يلاقي ما على يساره فتعين ان يكون قابلا
لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالفك
فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا الانقسام الوهمي فمن البين ان حجب الوسط
الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم انما اللازم قبول الجسم الانقسامات

تمييز

الغير المتناهية باحد الوجوه الثلاثة اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر ثم
لو زعم زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اقوى عليه من
الجائز ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا للانقسامات
الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذي مقراطيس وسيأتيك ما له وما عليه فيما بعد
وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف الاعراض وقد حصل في المباحث المذكورة مسائل
تحدث منها استدعى تمهيد مقدمتين الاولى لا ارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح فاستيها
هل هو مجرد الجسم الطبيعي او شأن الجسم الطبيعي وكيفية سارية فيه سمي الجسم التعليمي استدل على المغايرة
بينهما بان الاشكال اذا توارد على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة يجعل تارة كرة
واخرى مربعا وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف الظروف فلا شك في ان ذلك الجسم
باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا يكون له ثخن ثم اذا جعل مربعا
بطل ذلك الثخن ويحصل ثخن آخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران
احدهما باق لا يختلف والاخر زائل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاجسام
التي يختلف اشكالها متصلة في نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في
نفسه فجاز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام المحسوسة الا مركبا ويكون اختلاف اشكاله
لانتقال الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله المقدمة الثانية
قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في سائر الجهات ثم انها لا يمتد
في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها فعند كل جهة ينتهي يعرض السطح لانه لما
ارتفع منها جهة بقي امتداد في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهتيه الى غير النهاية
بل ينتهي في ايه جهة منهما بقي امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه يعرض النقطة
فالجسم التعليمي ينتهي عند السطح وهو ينتهي عند الخط الذي عند النقطة فلا يكون السطح
جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من
انقطاع كل منها عند الاخر بل عارض له من حيث انتهاؤه اذا عرفت هذا فنقول لما

ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الغير المتناهية لزم من ذلك ان الجسم التعليمي
كذلك فانه ينقسم بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له
وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية والخطوط
والسطوح ليست كذلك وايضا اتصال المقادير غير لازم لما قد مر من ان اختلاف الاعراض
لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان يكون المقادير مشتملة على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك
متصلا لا جزء له اصلا ثم انك ما علمت فيما سبق الا ان الجسم متصل في نفسه محتمل للانقسام
الغير النهاية وما كنت قد علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محتملة للانقسامات
الغير المتناهية فكان الواجب ان نقول كما علمت من احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم
ملزوما لاحتمال المقادير اورد اللازم واراد به الملزوم فقال كما علمت من حال احتمال
المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة فلم
يقل ستعلم مما علمت من حال احتمال الجسم قسمة غير نهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة
والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على
العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود في الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات
الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية
لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة في العقل في ان كل قطع يفرض في المسافة
المفروض بازائه قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها
والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان
الحركة الى الكل وثلثها الى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك
الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع
وبالزمان ما هو مقدارها فهما امران لا يوجدان الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما من
مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان مقداره فهو آنية وهو فان لا
ينقسمان ينطبقان على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلا عن الانقسام بالقسمة
المسافة ... المراد معنى القطع ومقداره وكانه اشار بقوله

وذلك لسقط بعضها في العقل لكنهما امتدادان في العقل يجزم العقل بانه اذا فرض في
احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان معا في العقل اذ هما موجودان معا فيه بل في الخارج
بمعنى ان الحس لو وجدا في الخارج لا يكونان معا بل يكون احدهما متقدما والآخر متأخرا
فالذي لا يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان في الخارج امر غير قار الذات يحصل
استمراره وعدم استقراره في العقل هذا الامتداد فحصول هذا الامتداد عند
الذهن اول دليل واعدل شاهد على وجود ذلك الامر الغير القار في الخارج فوجب البحث
عن احواله والتنبيه على شانه واذ قد تبين ان الحركة والزمان امتدادان متصلان
ظهر ان انقسامهما الى الماضي والمستقبل والحال لا يصح لان الحال حد مشترك بين الماضي
والمستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها فان الحد المشترك بين الخطين
مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا نصف خط كان الحد المشترك بين النصفين خطا
ثالثا فيكون التنصيف تثليثا ويزداد ما ازداد ولا يقال لا نم ان الحال حد مشترك بين
الماضي والمستقبل فان من الجائز ان يتوسط مقدار بين مقدارين ولا يكون حدا
مشتركا بينهما لانا نقول الشيء اذا كان غير قار الذات لا يكون اجزاؤه مجتمعة في الوجود
بل كلما فرض فيه قسمة يكون احدهما متقدما والآخر متأخرا فاجزاء الحركة والزمان الا
المتقدم والمتأخر والماضي والمستقبل وعند هذا ظهر فساد معارضة الامام لانها مبنية
على وجود الحركة في الحال وقد ثبت ان الحال ليس من الازمنة والحركة زمانية
المقصد من هذا الفصل اثبات الهيولى قد علمت ان الجسم متصل واحد في نفسه فاما ان يكون
الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي امكن ان نفرض فيها ابعاد ثلثة متقاطعة واما ان
يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء آخر يقبلها ويقبل الانفصال وهو هو بعينه
فذهب القدماء كافلاطون وشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل وهو بسيط في نفسه
لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره الى ان الجسم مركب من الصورة
الاتصالية وشيء آخر قابل لها هو الهيولى فاذن ما ينحل اليه الاجسام اجسام بسيطة
عند افلاطون واخرا اعني اجسام اما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ

واما هو

واما جواهر فردة عند آخرين والغرض من هذا الفصل اثبات الهيولى في المقدار وهو
الكمية لغة والكم المتصل اصطلاحا والثخن مقول بالاشتراك على معنيين على حشو ما بين السطوح
وعلى الامر الذي يقابل رقة القوام وفي النسخ الاخرى وعلى حشو ما بين السطوح اذا كان
صعب الانفصال وهو غلظ القوام والامر الذي يقابل رقة القوام فالثخن يدل
بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصله عن الخط والسطح
وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو حشو ما بين السطوح
لا ذو حشو انما ذو الحشو الجسم الطبيعي قلت الاولى ان يفسر الثخن بكون الشيء حشوا بين السطوح
حتى يستقيم قول المراد بالحشو ههنا المصدر لا غير المصدر وهو التخلل والتوسط بين السطوح
فاما المتخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي ولهذا احمله ايضا على غلظ القوام لا على الغليظ
والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على معنيين غير اضافي وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض
له اجزاء تشترك في الحدود والحد المشترك بين الشيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما و
بداية للآخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين
كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح هو حد مشترك بين قسميه او فرض انقسام السطح
يحصل خط مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه والمتصل
بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور احدها فصل الكم يفصله عن الكم المنفصل الذي هو العدد
وثانيها الصورة الجسمية وانما يطلق المتصل عليها لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل فسميت بها
تسمية الملزوم باسم اللازم وثالثها الجسم وانما اطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على
الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال
على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال على الصورة ايضا اطلاق اسم اللازم على الملزوم ولما
اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة اطلق المتصل على الجسم لانه ذو اتصالين و
اضافي وهو ان اتحد النهايات وكون الشيء يتحرك بحركة آخر وههنا معنى آخر لم يذكره
وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكنه لازم المعنى الاول ملازمة مساوية الكمية في المقدار

في قول الشيخ اراد به الكم لا الكم المتصل والا لكان المتصل بعده مكررا مستدركا وهو
جنس للجسم التعليمي والمتصل فصل له يفصله عن العدد والثخين فصل اخر يفصله عن الخط
والسطح فيكون المجموع هو الجسم التعليمي فكانه قال قد علمت ان للجسم جسما تعليميا فاقام
حده مقامه وكان سائلا يقول المتصل اعم من الثخين وقد تقرر في صنعة التحديد
ان الاعم يجب تقديمه فما باله اخره عن الثخين اجاب بانه لما حاول تفهيم مناظريه اعني العاكفين
بالجزء وكان الثخين عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اقدم في التعريف فان قلت
كيف قال علمت ان للجسم مقدار الثخين وما علمنا ذلك فيما قبل اجاب فقال بل معلوم لما
ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذا كمية وثخانة فهناك
كمية متصلة ثخينة فان قلت هب ان هناك كمية ثخينة هي الجسم التعليمي لكنه لا يكفي ذلك في
متصلة ح
علمنا بان للجسم جسما تعليميا وانما كان كذلك لو علمنا مغايرته للجسم الطبيعي فانه ما لم يعلم
مغايرته اياه لم يمكن اثباته له والا لزم اثبات الشيء لنفسه لكن ما علمنا ذلك فيما قبل
فلا يصح قوله وقد علمت اجاب بان من الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه الامور اي
الكمية المتصلة الثخينة اعراض فمن الواضح البين انه مغاير لها والجلي الواضح في معرض المعلوم
فكانا كنا قد علمناه فيما سبق وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شانه
الجسم التعليمي الى اخره مستدركا زائدا في تمام الكلام ودونه لا يقال هذا التوجيه مع انه
مشتمل على استدراك غير تام لان الكمية المتصلة الثخينة على تقدير انها هي الجسم كيف يكون
عرضا فاثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب الاول وفي هذا المقام
ان يقال جوهرية الجسم اوضح شيء له وكونه ذا جسم تعليمي عرضا جوهريته تحقق جوهريته ومن
المعلوم بالبداهة المغايرة بين الشيء وعدا افضله لانا نقول هذا التوجيه مع اشتماله على
المصادرة على المطلوب فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو في قوله وكونه شيئا من شانه
لا ينبغي ان يكون بالفاء لكون سائلا للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمي
عرض والماخوذ من العرض لا يكون فصلا جوهريا وايضا فصل الجسم كان فيما سبق

هو القابل للابعاد والان هو الجسم التعليمي فكم من القولين وقد سمعت كلاما في
ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا ان الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا تبدل الاشكال
عليه مع بقائه بعينه حزمنا ان هناك امرا باقيا وامرا متخلفا هو الجسم التعليمي فكان علمنا
باتصال الجسم كافيا في علمنا بان للجسم جسما تعليميا وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا الانفعالي
من المقدمة لا دخل لها في الاستدلال فيكون مستدركا لانا نقول كان المطلوب الدليل
ان في الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك يظهر منه ان ذلك الشيء غير صورته صورته اعني الجسم
التعليمي وذلك يتوقف على ان للجسم جسما تعليميا وانه قد يعرض له انفصال و
انفكاك قال الامام لفظ قد يفيد الجزئية الحكم وانما اورد الحكم جزئيا لان بعض الاجسام
لا يعرض له الانفصال كالافلاك وفيه نظر لان قد ليس يفيد الا تبعض الاوقات لا
تبعض الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لا ان بعض
الاجسام يعرض له الانفصال واعترض الكشي بان الافلاك ايضا يعرض لها الانفصال
واقله الوهمي ولا جل هذا اشتغل ولما هذا الزمان كما يجيء بيانه وهو ليس بوارد لان الشيخ لم
يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضا والفلك ليس يقبل الانفصال الانفكاكي
ثم قال والصواب انه انما جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم
طريان اسبابه ومن الواجب ان يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطرأ عليه اسباب الانفصال
والا لحصل جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالفعل وانه محال وهذا ايضا بناء على ان قد
يفيد جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل واحد في نفسه قابل
للانفصال فاذا طرا عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها بل
يبطل ويحدث هويتان اخريان اتصاليتان ثم اذا اتصلا بطلا وحدث هوية
اخرى اتصالية فلا بد هناك من امر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين الاتصاليتين
اخرى وهو بعينه الا ان في اثبات هذا اشكالا لجواز ان تكون الهوية الاتصالية قائمة
بذاتها تنعدم ويحدث هويتان اخريان منفصلان ويحدث هوية اخرى اتصالية

كما نقول في العظم افلاطون ومما يؤيد هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية التي يمكن
ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فيكون متحيزة بذاتها والمتحيز بذاته لا يمكن
ان يكون قائما بذاته وكان في منعه مكابرة ووجه التفصي عن هذا الاشكال انه
اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين او اتصلا جسما واحدا فلا يمكن ان يقال
قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة وحدث متصلان اخران او انعدما بالكلية وحدث
متصل واحد عن لا شيء فانا ندرك بالبديهة فرقا بين انعدام الجسم عند انفصاله الى متصلين وبين
انعدامهما واتصالهما فاذن وجب ان يكون هناك امر موجود باق في الحالتين وذلك الامر
ليس تلك الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامهما بالبديهة فتعين ان يكون
هناك امر وراء الهوية الاتصالية يتوارد عليه مع الهويتان الاتصاليتان فذلك هو النظر
هو الذي اوجب ان يكون المتحيز بذاته قائما بغيره لا يقال هذا مشترك الالزام على تقدير
القول باتصال الجسم في نفسه اذ اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين فلا يخلو اما ان يكون
مادة هذا غير مادة ذلك او لا يكون فان كانت يلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجودا
في حيزين موصوفا بحجمين وانه محال بالضرورة وان كانت مشتملة على اجزاء بالفعل وقد فرضناه
متصلا في نفسه هف واما ان لا يكونا موجودين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فالحادث
مادة الجسم المتصل لانعدام اتصاله وهو انعدام الجسم بالكلية لانا نقول المادة تتشخص هو عند
الانفصال هو عند الاتصال لكنه ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند
الاتصال الواحد متعدد عند الاتصالين اذا ثبت هذا التصوير فنقول ان المادتين
لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم
لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال
الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل هذا كله اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على الاجزاء
بالفعل اما اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء
وانفصاله عن تفرق الاجزاء والامر الثابت في الحالين هو الاجزاء فلا يثبت هناك

لانه

باشتمال الجسم

هيول

مدار

هيولى ولا صورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل وتقريره حسب ما ذكره ان الجسم
متصل في نفسه قد يعرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال
وهو قوة الانفصال فيكون للجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال
لاستحالة اتصاف الشيء بمقابله فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية يقبل الاتصال
والانفصال وهو الهيولى ونعني ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال
اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها اي بلا واسطة والجسم التعليمي على ما عرفت في
الدرس السابق هو ذلك الامتداد واشارة الى الهوية الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها
ابعاد متقاطعة فانها هي التي يعينها مع المقادير ولو قلنا المراد به الجسم التعليمي الذي
هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان بحاله فانه يمكن ان يقال لما كان في الجسم قوة الانفصال
فيكون في الجسم شيء اخر له قوة الاتصال والانفصال الا ان الحق حمله على الصورة الجسمية
اذ المطلوب ان في الجسم شيئا غير الصورة الجسمية لا ان ذلك الشيء غير مقدار ما فالكلام ليس في
اثبات المغايرة بين الهيولى وصورة الصورة بل في المغايرة بين الهيولى والصورة
وفيه منع لجواز ان يكون المغايرتان مطلوبتين بل الدلالة لا تتم الا بهما حتى لان غير
الصورة الجسمية لا يجب ان يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي وانما قال هيولى
يكون هو بعينه الموصوف لان من جعلها ان القابل لخفته لا يبعد وان يجتمع مع المقبول
ولهذا لم يقل فانه قد يقبل انفصالا بل قد يعرض له انفصال واما قوله فاذن قوة
هذا القبول غير وجود المقبول فكلام الشارح صحيح فان المقبول هو الاتصال وبيانها
لاثبات المغايرة بين القوة والوجود يدل على ان المقبول هو الانفصال فبينهما منافاة
والجواب عنه ان الانفصال اذا طرأ فالمقبول ليس عين الانفصال لانه عدم والعدم لا يكون
معمولا بل المعمول بالحصة انما هو الجسمان الحاصلان عند الانفصال فلا يكون المعمول
عند الانفصال الا الصورة الجسمية وهيئتها الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليمي
اما اولا فلانه مثال للصورة الجسمية مساو لها في جميع الاقطار حتى كانه قالب لها واما ثانيا

تواردوا

والجسم التعليمي ليس له قوة الانفصال ح

فلان الاجسام الفلكية قد تتوارد على الصورة الجسمية ومن هي كما ان الصورة الجسمية
تتوارد على الهيولى وهي من بعينها وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما عنى بالمتصل بذاته
الصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم الفلكي لم يمكن حمل صورته عليه وسيتضح هذا المعنى وانت
خبير بانه انما يتم لو كان المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول على ما عرفه هو الصورة
الجسمية عند الانفصال والمتصل بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون
المقبول الصورة الجسمية ان تكون متصلا بذاته اعني الصورة الجسمية قال الامام ههنا امران
احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه يجعل قياس مذكور مجاذ ذلك القياس
وثانيهما انه وان كان حقا ان قوة القبول غير وجود المقبول لكن لا حاجة في اثبات المطلوب
الى ذلك لانا اذا بينا ان الجسم يعرض له الانفصال والقابل للانفصال ليس هو الاتصال
لزم من ذلك وجود شيء اخر يقبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المغايرة بين قوة
قبول الانفصال وفعله فاجاب عن الاول ظاهر من الشرح وعن الثاني ان اثبات الهيولى
لا يمكن الا بسلك الشيخ لانا اذا قلنا الجسم يعرض له انفصال فانما يمكن اثبات المادة لو استدعى
الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والعدم لا يحتاج الى المحل موجودا اما اذا بينا
ان قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتي فيستدعي
لا محالة محلا وليس هو الاتصال فثبت شيء اخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذن
قوة هذا القبول يتجه قياس مذكور بالقوة فلا احتياج الى الزام تقدير هذا القياس
اذ المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وعلى هذا لا يتجه لقوله فاذن معنى واما
ان المطلوب لا يحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محضا بل عدم ملكة
واعدام الملكات لها حظ من الوجود لا يقال لا نسلم ان الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الا
زوال الاتصال الجسم فلا يستدعي محلا موجودا لانا نقول قد تبين مما سبق ان الانفصال
الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرة بل انعدام الاتصال عن شيء من ذلك
المتصل من شانه الاتصال فلا بد له من امر كان موصوفا بالاتصال ويكون موصوفا بالانفصال

واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فلو فرضنا ان احدهما داخل فيما لا ينفصل بالفعل
في الاحتياج الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى فكل جسم من
الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان كليا
وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤال ان البيان لهذا الفصل غير موجهين
على ان المثبت للهيولى ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي على ما مر وليس كل جسم
له قوة الانفصال الانفكاكي والتفصيل هنا كما ذكرنا ان وجوه الانفصالات ثلثة
الفك واختلاف العرضين والوهم والغرض في الانفصال الانفكاكي لما كان رافعا
للاتصال الجسم في الخارج لم يكن بد من شيء اخر غير الاتصال قابل له واما الانفصال بحسب
الوهم فهو ليس رفع الاتصال في الخارج فلا يستدعي شيئا اخر في الخارج بل في الوهم اللهم
الا اذا ثبت ان الانفصال الوهمي يستلزم للانفصال الانفكاكي ولم يثبت بعد واما
اختلاف العرضين فان قلت انه يوجب الانفصال في الخارج فهو يثبت الهيولى والا
فلا الفائدة الثانية انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهيولى فربما سبق الى الوهم
ان وجود الهيولى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف امكان الانفصال فانه لما اوجب وجود
الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل الانفصال ايضا وهذا انما يتم لو كان الاستدلال
بامكان الانفصال وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق ايضا الى الوهم ان الهيولى
موجودة حال عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال
بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال وما ذكره
الشارح لا يعطي الا الفائدة الاولى والسؤال باق كما كان واعلم ان قوله
فاذن قوة القبول مشتمل على ثلث مقدمات احدها ان قوة الانفصال غير وجود
الانفصال وثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال
غير المقدار والمقدمة الاولى وان فرضنا انه لا مدخل في الاستدلال الا الى المقدمتين
الاخريين لا مدخل لها فيه اصلا بل لا طائل تحتها والعجب من الشارحين

انهما بالغا في توجيه المقدمة الاولى ولم يخط المقدمتان الاخريان لهما ما سأل وايضا
قول وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته مغن عن قوله وانت تعلم ان المتصل لذاته
غير القابل للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان يقال المراد المتصل
بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم التعليمي وبالمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل
الانفصال لا بعد الانفصال فان الجسم قبل حدوث الانفصال امر له امكان قبول
الانفصال ومقبول بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل
في هذا الحال بل بالامكان اذا عرفت هذا فنقول الجسم يعرض له الانفصال والانفكاك
ولما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال فاذن يكون قوة قبول الانفصال
اي محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقدارها فانها متصلة
بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال انعدم المتصل
بذاته فكلما بطل الجسمية يحدث جسمان اخريان كذلك بطل الشكل والمقدار ويحصل
شكلان ومقداران اخران فكما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال
استحال ان يكون الذي امكن ان ينفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك
امر آخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة الانفصال واليه اشار بقوله
وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فانه اذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو المتصل
بذاته كان تلك القوة لغيره لا محالة وهو الهيولى وعلى هذا كان ايراد الفاء مكان الواو
اظهر والاستدلال بقوة الانفصال شبيه على اثباتنا الهيولى لا يحتاج الى الانفصال
بالفعل في الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال الخارجي حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون
مشتملا على الهيولى وان لم ينفصل بالفعل اصلا وسيظهر فائدة هذا الكلام فيما بعد
واعلم ان الامر في هذا الباب جواب سؤال يما يورد هاهنا ويقال لا نم ان القابل للاتصال
والانفصال هو الهيولى ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والانفصال والاتصال
عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان لانا لما بينا ان الجسم متصل في نفسه

فلاشك

فلاشك ان ثمه هوية اتصالية وقع الكلام في ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية
فقط او فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء اخر قابل لها ثم اذا اورد الانفصال علم
المعلوم بالضرورة ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى معها مع الانفصال فقد علمنا انها ليست
قابلة للانفصال مطابق القابل للانفصال شيء اخر وكان السائل يوهم ان الجسم هو الهيولى
سواء وعليها الاتصال والانفصال وهو توهم فاسد واجاب الشارح بان موضوع الاتصال
والانفصال ليس بجسم واخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب الاول فهو
ان موضوع الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد الثلثة وكل جسم
فهو في ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد الثلثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسما
اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته متصلا ولا منفصلا
وما لم يكن متصلا في ذاته لا يكون في ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد الثلثة بالضرورة واما الكبرى
فظاهرة فقد بان ان الجسم في نفسه متصل قابل للاتصال اي بالمجاز بمعنى انه يعرض له الانفصال
واما تحرير الجواب الثاني واليه اشار بقوله الذين يجعلون المتصل عرضا فهو ان الاتصال
امر ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته متصلا لم يكن في ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد الثلثة
فلا يكون الاتصال عرضا واورد عليه ان المقوم للجوهر بالعرض الوارد عليه واتضح ان في الجواب بسط
وقد يجاب عن السؤال بوجهين اخرين احدهما ان الاتصال لو كان عارضا للجسم فاذا قطعنا
النظر عنه فاما ان لا يكون في الجسم اجزاء فهو متصل في نفسه لم يكن الاتصال زائدا عليه
واما ان يكون فيه اجزاء فالاتصال عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما
ان الاتصال امر ذاتي للجسم لان الجسم لو لم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه متعددا وانه باطل
ولا يعض الوجهان بالهيولى لان الهيولى ليس لها في نفسها وجود فضلا عن الاجزاء
والانقسام الذي يعرض لها انما يستفيد من الصورة الجسمية فيكون الاجزاء لها انما هي
من قبل الصورة الجسمية لا في نفسها نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد نقول الجسم
مع قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء او لا يشتمل اذ يشتمل على الاجزاء

اولا في نفس الامر او ايشتمل على الاجزاء او لا يجب ذلك الا عتبار والفرض فان اردتم
الاول فلا نسلم انه لو لم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا في نفسه وانما يلزم
ذلك لو كان بتجريد النظر عن العارض موجبا لوحدته وليس كذلك لجواز ان تجرد النظر
عن الاتصال ويكون عارضا في نفس الامر وان اردتم الثاني فلا نسلم انه لو كان مشتملا
على الاجزاء لكان الاتصال اجتماعيا وانما يكون كذلك لو كانت الاجزاء متحققة في نفس الامر
مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه الاخر انه لا يلزم من عدم كون احد المتقابلين مفهوما ان
يكون المقابل مفهوما فمن اين يلزم ان لا يكون شيء من المتقابلين مفهوما كالسواد والبياض
والوحدة والكثرة وغيرها   واعلم ايضا انه يعلم من هذا ان الصورة على لوحدها والهيولى
في التحيز للهيولى وكونها ذات وضع والوحدة والتعدد وغيرها من العوارض لا يعرض الهيولى
بالذات بل بتبعية الصورة وفرق بين الصورتين وهي حاله ومن السواد مثلا وهو
حال في محله الجهة فان كون السواد مشارا اليه بالاشارة الحسية متحيزا انما هو بتبعية محله وكون الهيولى
مشارا اليها متحيزة انما هو بتبعية حالها فهي انما تكون متصلا او منفصلا واحدة او متعددة بالعرض
لا بالذات بل كجامع الاتصال والانفصال من حيث هي بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال
لكان ذاتا لهما لم يجامع الانفصال بل اذا طرء عليهما الانفصال انعدما وحدث صورتان
او جسمان والهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال هذا هو مناط الشبهة
المورد ههنا فاذا قيل لا شك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادته واحدة ثم اذا عرض الانفصال
تعددت المادة وصارت مادتين لجسمين فلو كان تعدد الجسمية بتعدد وحدتها مقتضيا لانعدامها
مع حال المادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها مع حال المادة اخرى
وهل جرا فنقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضيا لفنائها لا محالة
فاما في المادة بخلاف المادة فانها ليست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت
لم ينعدم بل حل فيها صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب انها كانت الوحدة عارضة
لها والان التعدد عارض وقد عرفت الاشارة الى الكثرة وعارضا للامام بانه لو

وحدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة اولا والقسمان باطلان اما الاول فلانها لو
كانت متحيزة فاما ان يكون تحيزها بالاستقلال او على التبعية فان كان بالاستقلال
كانت الجسمية مثلا لها لانها ايضا متحيزة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها اجتماع المثلين
وايضا لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس وايضا ان احتاجت الهيولى
الى المحل لزم التسلسل وان لم تحتج الى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل لانها مثلها وان كانت
الهيولى متحيزة تبعا للتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفة اذ لو جاز ان يكون الامر
بالعكس فليجز كون الجسم حالا في اللون او الطعم او غيرهما وان كان حصولها في التحيز تبعا لحصول
الجسم فيه واذا كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى
لو لم يكن حاصلة في التحيز لا بالاستقلال ولا بالتبعية مع ان الجسمية مختصة بالحيز استحال ان تكون
الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة والحيز يستحيل ان يحصل فيما لا اختصاص له
بالحيز والجهة والا فليجز ان يقال الاجسام باسرها حالة في ذات البارئ تعالى وان لم يكن له
اختصاص بجهة لا بالذات ولا بالتبعية والجواب انا لا نسلم ان الهيولى لو كانت متحيزة
بالاستقلال لكانت الجسمية مثلا لها فان الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية
فاللوازم الثلثة المذكورة غير لازمة اصلا سلمنا لكن لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية
كانت صفة للجسمية بل هي موصوفة لها وتحيزها بشرط حلولها والنقصان وان كانا واردين
على القسمين في شق البحث الا ان النقض الاول لما كان باطلا في نفس الامر اقتصر الشارح على النقض
الثاني ويقال الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان التحيز على ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا
بالاستقلال واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير او على سبيل حلول الغير فيه
فلا يلزم من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل مما يكون
تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع   وهم وتنبيه ولعلك تقول تحقيق ان النظر
الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهيولى تام فيما يقبل الانفصال الانفكاك
وليس يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاك

كالفلك وحاصل كلام الشيخ في الجواب ان الامتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وثبت
احتياجها في بعض الصور الى المادة فلذلك يحتاج في جميع الصور اليها لان مقتضى الطبيعة النوعية
لا يختلف وانما قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه يختلف بالامور الخارجة دون
الفصول وكل ما اختلف بالخارجيات دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما الكبرى فظاهر واما
الصغرى فلان جسما اذا خالف جسما اخر يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او
هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور يلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج
موجودة والطبيعة الفلكية مثلا موجود اخر وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها
هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع
بان يكون خطا او سطحا اذ ليس المقدار موجودا والخطية موجودا اخر بل الخطية نفسها هي المقدار
المحمول عليها فالجسمية مع كل شيء نفرض شيء متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار
فلا يوجد مقدارا فقط بل يحتاج الى فصول حتى يوجد ويتقرر اما خطا او سطحا هذا
ما ذكره في الشفاء وظهر منه ان قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول بيان لنوعية الامتداد لا تعليل
لا شك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فاما ان يكون ما به اختلافها موجودا في
الخارج او لا يكون فان لم يوجد في الخارج لم يتعدد في الخارج بالضرورة وان وجد ما به الاختلاف
في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج او لا يكون فان لم يكن عين الجسمية يكون الجسمية
في الخارج موجودا وما به الاختلاف موجودا اخر فالموجود في الخارج من الجسم لا يكون الا مجرد
الجسمية فيكون امر واحد بالذات وبالوجود موجودا في الخارج محال متعددة وانه ممتنع بالضرورة
وان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج فالجسمية لا تتحصل في الخارج الا بما به الاختلاف
كالمقدار لا يتقرر في الخارج الا بفصل فصل واذا ثبت هذا فنقول ... ان الجسمية طبيعة نوعية
لكن لا يلزم وجوب تساوي افرادها في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة
الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية
مختلفة بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة

الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات
لانا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية
وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة جسمية وهذه فلو لم يكن للجسمية دخل في الحاجة الى المادة
كان الحاجة الى المادة لا تعرضها الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها
فالحاجة اليها بان نوعيتها فان الطبيعة ان اقتضت شيئا من حيث هي فذلك الشيء لا بد ان يكون
متحققا في جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية فنقول لما علمنا ان الجسمية الخارجية ليس احتياجها
الى المادة من جهة تشخصها لذاتها واما ان احتياجها الى المادة من جهة فصلها فهو معلوم الانتفاء
وانما يعلم اذا علمنا ان الجسمية طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها
الى المادة للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعة جنسية
فانها يكون ذوات مختلفة الحقائق فامكن افتراقها في اللوازم من جهة الفصول وان لم يكن
افتراقها من جهة التشخصات هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال الشارح نبه الشيخ على زوال
الوهم بان يتذكر طبيعة الامتداد الجسماني هوية اتصالية لا تمتنع مع ورود الانفصال عليها فاما
او وهما وان يتذكر ان كل جسم يحيط به سطح فيمتنع عن ان يتلاقى فيكون واجب القبول
للانفصال ولو في الوهم فلا بد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ لا حاجة اليه
حتى ليس الا لكون الجسمية هوية اتصالية مع امكان ان يعرض الانفصال لها والاجسام متشاركة
في هذا المعنى وان كانت مختلفة في ان بعضها فلك وبعضها عنصر الى غير ذلك ثم نقول
اما اولا فليس شيء من هذين المذكورين في شبهة هذا اعين ولا اثر فهو شرح لا يطابق
المتن بل هو ما ذكره بعينه لتتميم البرهان وكلام الشيخ شيء اخر قد عرفته واما ثانيا فان عنى بقوله
الاتصال لا يمتنع مع الانفصال الوهمي انه لا يمتنع معه في بعض الاجسام فقد بان بطلانه وان عنى
انه لا يمتنع معه في الوهم فاللازم ليس الا وجود الهيولى في الوهم وهو غير مطلوب والمطلوب وجود الهيولى
في الخارج وهو غير لازم منه ولكن الاحتياج الى المادة لما كان لمعنى الجسمية فقط فالحاجة اليها بان
انها نوعية فاشتمل على استدراك عظيم واما قوله قد بينا ان الطبيعة يكون باعتبارات
هو اشارة الى ما ذكره في المنطق من ان الطبيعة تارة توجد بشرط لا واخرى لا بشرط فان

اخذت بشرط لا فهي المادة وان اخذت لا بشرط تكون اما مبهمة غير محصلة وهي الجنس
او محصلة وهي النوع فطبيعة الجسمية ليست مادة لانها محمولة على الجسمات ولا شيء من المادة بمحمول
وليس جنسا لعدم توقفها على ما ينضاف اليها محصلا اياها فتعين ان تكون نوعية محصلة فان قلت
لا نم انها تحصل بنفسها ولم لا يجوز ان تكون تحصيلها بما ينضم اليها من الصور النوعية وكان
النظر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية انما تحصل وتتقرر بصورة فلكية او عنصرية فنقول اما ان الجسمية
متحصلة بنفسها فقد بينا ان الجسم جنس فنفرق بين الجسمية والجسم فان الجسمية في الخارج موجود و
المادة موجود اخر وقد حصل منهما لا محالة موجود ثالث هو الجسم فالجسمية وان كانت متقررة
في ذاتها ممتازة في الخارج عن جميع ما ينضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر
ذاتا محصلة الا اذا كان فلكيا او عنصريا فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية ثم كان سائلا
يقول الكلام قد تم عند قوله لانها طبيعة نوعية فما الفائدة في قوله تختلف بالخارجات
دون الفصول مع ان الطبايع النوعية لا تكون الا كذلك اجاب بان جواب البعض بان الطبيعة
الجنسية لما قبل الاستعداد طبيعة واحدة نوعية فتتشابه مقتضاها تماما امكن ان يقال الطبيعة
الجنسية ايضا واحدة وليس تتشابه مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجوابه
الفرق بان الطبيعة النوعية لما لم تختلف الا بالخارجات فهي اذا اقتضت شيئا اقتضته مع
جميع الخارجات بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا تقتضي من حيث انها غير محصلة وانما تقتضي شيئا
اذا تحصلت بفصل فلا تقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا ليس بشيء لانه ان اراد بقوله
الطبيعة الجنسية غير محصلة انها غير محصلة في الخارج فممنوع لانا قد بينا ان الجنس والنوع في الوجود في
وان اراد انها غير محصلة في العقل فلا نم انها لا يمكن ان تقتضي شيئا في الخارج والكلام في
الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك وهم قد صرحوا بان الشيء اذا كان ثابتا للاعم والا
كان للاعم اولا وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض فالتحيز اذا ثبت للجسم والانسان فالمقتضي
للتحيز هو الجسم اولا فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان تقتضي شيئا على ان الفرق ليس مبنيا
على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازه قال الامام لا نم ان طبيعة الامتداد
نوعية وذلك لانا لا نعلم منها الا انها جوهر قابل للابعاد ولكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها

في الخارج صح

فلم لا يجوز ان تكون لها حقائق مختلفة مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك في اللوازم
لا يوجب الاشتراك في الملزومات سلمناه لكن لا نم انها محتاجة الى المادة في شيء من الصور
فان اثبت بان لها ان ليس الا حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب حلولها
في المادة بل صحته فيجوز ان تحل في المادة في بعض الصور وان حلت في المادة في بعض ثم
انه منقوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع انها تقتضي التجرد عن المهية في الواجب والعروض
في الممكن وجواب اما عن الاول فلانا وان فرضنا ان طبيعة الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم
انها هوية اتصالية يمكن ان يرد عليها الانفصال وقد تبين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجها
الى المادة فلا نظر الى ما عداه وبهذا يظهر الجواب عن الثاني وعن الثالث ان الوجود ليس طبيعة نوعية
والكلام هنا وانما فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في جواز اقتضائها شيئا في بعض دون
بعض بخلاف النوعية او يشكل لا يشكو كما ان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع ممتازة عن
الفصول بماهيتها ووجودها فكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة في اللوازم وهذا يتعلق
بسوء اعتبار الكليات فان الجنس والنوع والفصل متحدة في الجعل والوجود فلا تكون في الخارج
اشياء متماثلة مختلفة في اللوازم وهم وتنبيه او لعلك تقول ان النظم الطبيعي ان
يقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل
الانفكاك ولا نم ان قسما من اجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي
وانما القابل للانفكاك هو الجسم المركب ولئن سلمنا ان شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك فلم
انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع الاجسام فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل
الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالنسبة الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني
كان اشكل منه واسهل في نظر التعليم اقدم فلهذا قدمه والسؤال مذهب ديمقراطيس فانه ذهب
الى ان مبادي الاجسام اجسام صغار لا تقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانفصال
الوهمي تتحرك الى الاجتماع فتحصل الاجسام والى الافتراق فتنعدم ومال ابو البركات الى مثل
هذا القول في الارض بناء على ان التراب المسحوق غاية السحق اذا نثر ظهر اجزاء صغار

الزم

الاول

متشابهة وتقرير الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية
لان القسمة الوهمية تحدث اثنينية ما في الجزء المقسوم وهو منفك عن الجزء الاخر فلو امتنع
الانفكاك بين قسمي الجزء المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما فليمتنع انفكاك
الجزء المقسوم عن الجزء الاخر لان الاجزاء باسرها متشاركة في الطبيعة وان كان لغيرهما امكن
الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية والاجزاء التي رضي امكان
الانفكاك واما انه لا افتراق بينهما في امكان الاتصال فلا دخل له في الجواب فهذا البحث توجيه
الشارح وهو مبني على تشابه الاجزاء في الطبيعة وح يكون كلاما الزاميا خارجا عن الحكمة قال وقلت
لا اقل من ان يكون في العالم جزءان من مبادي الاجسام باسرها متشاركين في الطبيعة
فيكون بعض الاجسام ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة مقول لو صح هذا
فهو كلام غير ما ذكره الشارح والاولى ان يقال تلك الاجسام متحدة في الحكمة وهذا الجسم منفك
عن ذلك الجسم فلا بد ان يكون اقسامها الوهمية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها
لان حكم الامثال واحد نعم ربما امتنع الانفكاك لمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة
النوعية للفلك او زائل كما في الجسم الصغير الصلب فانه ما دام كذلك امتنع عن قبول الانفكاك
واذا زال الصغر او الصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن ذلك لا يضر بالمطلوب مقول خارج عن طبيعة
الامتداد دليل واضح على انه جعل الاجزاء متشاركة في الحكم لاجل تشاركها في طبيعة الامتداد
وليت شعري اذا بني الكلام على تشابه طبايع الاجزاء كيف كان جعل هو هذا جوابا
للسؤال بالفلك والعنصر فاذا قيل بعض الاجزاء منفك عن بعض فيكون اقسامها غير قابلة
لمانع امكان الانفكاك لانها متشاركة في الطبيعة لم يتوجه ان يقال الفلك منفك عن العنصر
فيمكن انفكاك اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الامتداد اما لو كان بناء الكلام على المشاركة
في نوع السؤال وظهر الجواب واعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا ان كل جسم
فمن شانه ان يتميز عند الوهم جزءان حتى يحكم بان هذا غير ذاك وهو حكم صحيح
لا من الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء في ان هذا الحكم انما يصح لو امكن له جزءان في نفس الامر
ان يكون ح

احدهما عن الاخر فلا جسم الا اذا نظرنا الى حقيقته امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر احدهما
وهو امكان الانفصال الخارجي وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة فكل جسم
مشتمل على المادة وهو المطلوب قال الامام لا نسلم ان الاجسام متساوية في الجسمية على ما قرره الشارح
سلمناه فلعله يثبت ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر لكن كل واحد
منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية فجاز ان يكون لخصوصية كل واحد منها مانع عن ذلك وان شارك
الاخر في الماهية وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم الجسمية التي كانت
موجودة وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا اتصلت زالت الجسميتان وحدثت جسمية اخرى
فقد صح الاتصال على نصفي الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على الجسمين وامتنع على
نصفي الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن تخصيص تلك الاجسام فلم لا يجوز
ذلك ههنا ايضا والجواب ظ والنظر في القسمة ان الماهية لا يتناول الجزئي الحقيقي اذ الماهية المشتقة
مما هو وهي التي يقال في جواب ما هو والمقول في جواب ما هو لا يكون الا كليا نعم لو عني بالماهية
الامر او الشي كانت القسمة صحيحة الا انه خلاف المتعارف والتخلخل والتكاثف يطلقان
في المشهور على انتفاش الاجزاء واندماجها وفي الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير ان يدخل فيه شيء
منه ويصغر من غير نقص شيء منه فاراد بيان امكان الحقيقي وذلك انه ثبت ان للجسم
هيولى والهيولى لا مقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز ان يتعين
الهيولى في وقت بمقدار اصغر وفي اخر بمقدار اكبر او لا ترى انه اذا مص الهواء من
قارورة يتخلخل الهواء الذي بقي فيها ويزداد في مقداره لامتناع الخلا جهة مسئلة
تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد ههنا مباحث خمسة الاول ان تناهي الابعاد من مقاصد
العلم الطبيعي وذلك لما تبين من ان العلم الطبيعي باحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة
المادة ونهاية الابعاد عارض يعرض للاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنه من العلم
الطبيعي الثاني ان اثبات محدد الجهات موقوف على تناهي الابعاد لانها لو كانت غير متناهية
لم يمكن لها حدود فلا يكون المحدد موجودا الثالث ان اثبات محدد الجهات من مسائل الطبيعي

الاظهر ان يقال ان فصل زمان المحدد ان الابعاد متناهية فلها حدود فلا بد من محدد ه

[illegible] ... فيكون الاتصال والانفصال ... الانفكاك ... ه

وكان الغرض انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه يبحث عن الوجود الا انهم يبحثون عن الاجسام
ان بعضها محدد وبعضها متحدد وتحدد به الجهات وتحددها لا يتصور الا في الجسم وفي
المادة الرابع ان بيان امتناع انفكاك الصورة عن المادة مبني على هذه المسئلة وتحقيق
قريب ما بين مما نقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من علم ما بعد
الطبيعة لان اللازم من عوارض الوجود لا من خواص الاجسام قال الامام كان الشيخ متكلم
في اثبات الهيولى وسيتكلم بعد في احكام الهيولى والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين
وهي غريبة عن احكام الهيولى اجاب بانه لما بين تركب الجسم من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك
ان يبين ان الصورة لا تنفك عن المادة ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة وكان الركن
الذي تقويمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة هو ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل
فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عن المادة
فلا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد ونحن نقول لما بين ان كل جسم مشتمل على
الهيولى فقد تبين ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى بل هو عند التحقيق عين ذلك الدليل
وقد ذكر الشيخ في الشفاء فاتمه برهان الهيولى بهذه العبارة فقد بان من هذا ان الصورة
الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة وفي هذا الكتاب جوابا عن السؤال الاول ان
طبيعة الجسمية نوعية وهي محتاجة في بعض الصور الى المادة فيكون محتاجة في جميع الصور الى المادة
وجوابا عن السؤال الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل للانفصال الوهمي
قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة وهذا كلام صحيح في بيان ان الصورة لا تنفك
عن الهيولى لكن اراد ان يبين بعد ذلك وقبله اذا كان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان
لزوم الشكل اولا ثم يكفي في ذلك ان يقال الجسم اذا كان متناهيا يكون منحطا في حد معين والحصار
في حد معين لا يكون الا لانفعال عنه وانفصال له والانفعال انما هو من قبل المادة والعجب
العجب ان المقدمات التي رتبها ليس يلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفى في بيان
ان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة في تلك المقدمات والا بطل الكلام بالكلية

بعد

والوجه

والوجه المعتمد بمعيار النظر الصحيح ان نقول لما ثبت ان الاجسام مركبة من المادة والصورة
ولا شك انها تشترك في عوارض اراد ان يبين ان بعضها انما يعرضها لمشاركة من المادة
كالتناهي والتشكل والمقدار وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والتحيز
لكن لما لم يتضح ان التناهي والتشكل يعرض للاجسام لم يمكن ان يعرضه للمشاركة فلهذا
مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان كلامه اولا في اثبات المادة اورد في بيان
عوارض المادة ليزداد التصديق بالمادة ظهورا وكشفا ثم عوارض الصورة في فصل
تال لتلك الفصول ثم فرع عليه امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سيجيء فلنشتغل
ونمنع المسند اعني تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الدلائل المذكورة
على تناهي الابعاد كانت في سالف الزمان ان قال قوم لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية
لصح ان يخرج في غير نقطة واحدة امتدادان متقاطعان على هيئة غير متناهيين يكونهما كلما امتدا
زاد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزيد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهي
محصورا بين حاصرين وانه محال واعترض الشيخ عليه في الشفاء بانا لا نسلم انه يلزم وجود بعد بين
الخطين غير متناه غاية ما في الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم منه ان يكون
هناك بعد زائد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا بد على بعد تحته متناه الا بعد متناه
والزائد على المتناهي بقدر متناه لا بد ان يكون متناهيا وهذا كالعدد يقبل الزيادة
الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد متناه لا يزيد على مرتبة
اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وان اشتهى احد بيان ان لا بد من بعد غير متناه فليفرض
على الخطين الذاهبين خطين متقابلين وليصل بخط بينهما يكون وترا الزاوية التقاطع فلما
كان ذهاب الخطين في زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة
لا الى نهاية ولنفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد في موجودة
فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد توجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون
ذلك البعد زائدا على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واقول المنع

بين م

المذكور غير ساقط فان اللازم ليس الا وجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد
مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا محالة يزيد على بعد آخر الا بقدر
واحد متناه وايضا اما ان يثبت بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يثبت
فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة لانها
زيادات مقدارية كلما يزداد يزيد المقدار فلما ازدادت الى غير النهاية يكون مقدار البعد
غير متناه بالضرورة وان لم يثبت لم يتمش التخلف سواء تساوت الزيادات او تناقصت فلا فائدة
في فرض تساوي الزيادات ويمكن ان يحقق كلام الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا
نقطتين متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وتر الزاوية التقاطع
ثم فرضنا بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم ابعادا اخر متزايدة بذلك القدر فكلما امتد الخطان
يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعد يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة
البعد الى زيادة البعد على البعد الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد
الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرض الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات
غير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصل
وايضا كلما يزيد عدد الابعاد يزيد البعد ولما كان تزايد الابعاد بقدر واحد يكون
زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة
عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهي الى المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على
البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات
متساوية واما اذا كانت متناقصة لم يلزم التخلف لان النسبة لا يكون ح محفوظة ومنهم من فرض تزايد
الانفراج بقدر تزايد الخطين حتى لو امتد الخطان الى غير النهاية يزيد الانفراج الى غير النهاية
فيعد الحصر غير المتناهي بين حاصرين الانحصار ظاهرا ثم سال بعضنا ان الحكم انما لزم من فرض
لا تناهي الابعاد مع فرض السابق على ذلك الوجه ولا يلزم استحالة اللاتناهي من استحالة
السابق على ذلك الوجه واجاب بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فالامكان السابق

المذكور

المذكور من ظ فانا اذا قسمنا جسما مستديرا كالترس بستة اقسام متساوية ويخرج خطوط
الى غير النهاية فينقسم سطح العالم بستة الاقسام وكل قطعتين منها بمثابة الساقين على ذلك
الوجه لان زاويتيهما ثلثا قائمة فاذا فرضنا بعدا بينهما في اي موضع كان حدث زاويتان
متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين فيكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة فيكون
مثلثا متساوي الاضلاع فقد ظهر ان كل انفراج بين الخطين انما هو بقدر امتدادهما
فاما ان يكون متناهيا فمجموع الستة متناه او يكون غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين
حاصرين واقول لا حاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة تفرض يمكن ان يخرج منها
ستة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت
الخطوط الى غير النهاية وانقسم سطح العالم الى ستة اقسام ويلزم التخلف لكن الطريق التي
سلكها الشيخ ادق واشمل لانه يكفي فيها ان تتزايد الابعاد على نسبة زيادات الامتداد
ولا يحتاج الى انها تتزايد مثل زيادة الامتداد اذا عرفت هذا فلنرجع الى شرح الشرح اما
قوله والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد واعلم ان الزايد اما
على سبيل التساوي او على سبيل التناقص او على سبيل التزايد والزايد على سبيل التناقص لا
يفيد لانا نقول الامتدادان لو كانا غير متناهيين كانت الابعاد المفروضة
بينهما غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد
وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد الغير المتناهي
محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية متناقصة لم يجب ان يكون البعد المشتمل
عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر وجعل البعد الاول نصف شبر ثم نصف النصف
الباقي وزيد على البعد الاول حتى يكون بعدا ثانيا ثم نصف نصف النصف وزيد على
البعد الثاني فصار بعدا ثالثا وهكذا يمكن تنصيف الباقي الى غير النهاية لان الخط قابل
للانقسام الى ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون البعد على جميع تلك الزيادات شبرا او
بل انقص من شبر واما اذا كان الزايد على سبيل التساوي فهو يفيد المط وانما قيد
الخطين بثلثي قائمة لان المثلث متساوي الاضلاع

علة لان المثل موجود في الزايد فاذا علم ان المط يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من
الزايد بطريق الاولى فلما كان حال الزايد معلوما من المثل بدون العكس اختار المثل
وهو نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن خروج جميع هذه الاقسام
الى الفعل مح ولو فرض خروج جميع هذه الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات
الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت
الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو خلف
فالاولى ان يقال لو لم نفرض الزيادات متساوية فلم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية لانا لم نلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف
وذلك لما تبين من ان وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين الا اذا
تحقق النسبة في تزايد الابعاد والنسبة انما تحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعظم
النسبة وان افاد المط ايضا الا انه لا يحصل المط بمجرد المثل فلم يحتج الى فرض ذلك الزايد
واما قوله واية زيادات امكنت فالامام زعم انه قضية موضوعها اية زيادات امكنت
ومحمولها فممكن ان يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية
لا بد ان يكون هناك بعد يشتمل عليها باسرها وبني هذه القضية بقوله والا فيكون كل امكان
وقوع الابعاد ونقل الشارح ان معناها كل واحدة من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها
بعد ومنع هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد
توجد في واحد مع مزيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد
سابقا لما لا يسع لقوله وانه مبني على ذلك التفسير بل الواجب ان يقال والزيادات الممكنة
واما الشارح فقد ذهب انه زيادات ليكون عطفا على كل زيادة توجد وعلى هذا التفسير
المعنى ان كل زيادة تفرض وكل مجموع زيادات اي مجموع كان في بعد واحد اما ان
كل زيادة تفرض فهي مع المزيد عليه في بعد فقط واما ان كل مجموع زيادات فهو في
بعد فلانا اذا فرضنا عشر زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون مجموع تلك

الزيادات

الزيادات العشر في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر ولما كان كل زيادة وكل مجموع
في بعد كان هناك بعد يشتمل على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وهو معنى قوله فممكن
ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن فظهر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه
بعض الامام يكون قوله لان حشوا زايدا لا يتعلق باللام ولا لان فايدة ويمكن ان يقال
الواو في وانه زيادات تصحيف الاصل كان فانه فهو تعليل لان وحاصل كلامه انه لا بد
من بعد يشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية
في بعد فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد الا انه زاد بعض الاول منهما استدراك
اذ يكفي ان يقال اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر او لا يوجد وحينئذ
اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية ظهر تخلف [illegible]
عدم بعد كذلك فلا حاجة الى بيان كونه محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام [illegible]
اخر وح لا ينفع الملازمة بين عدم البعد واعظم الابعاد والمط ذلك ولو جاوز ملاحظة ما
في الكتاب يقال اما ان لا يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون
وايهما كان اما الاول فلانه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن
جميع تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد واذا لم يكن جميع الزيادات في بعد لم يكن بعض
الزيادات في بعد فيكون هناك بعد لا يكون زيادته في بعد اخر فهو اخر الابعاد وح ينقطع
الامتدادان عنده وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف واما الثاني فلانه يلزم ان يكون
ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واليه اشار بقوله فتبين ان هناك امكان ان يوجد بعد
بين الامتدادين وهو [illegible] المنع ان يقال لا نم انه اذا كان كل واحد من الزيادات في بعد
يجب ان يكون جميع الزيادات في بعد لجواز ان لا يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل
المجموعي فان قلت لو لم يكن كل الزيادات في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون
كل زيادة في بعد فنقول لا نم انه اذا لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها
في بعد بل اللازم ان المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا تستلزم السالبة الكلية لا يقال اذا

لكن جميع الزيادات في بعد فاما ان يكون شيء منها في بعد او يكون بعضها في بعد وبعضها
لا او اما ما كان يصدق السالبة الجزئية لانا نقول لا نم الحصر لجواز سلب الشيء عن المجموع
واثباته لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغيف ويسعه هذه الدار والكل
ليس كذلك واجاب الشارح بان الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات في بعد بكون كل واحد
من الزيادات في بعد حتى يرد المنع بل علله بكون كل زيادة وكل مجموع في بعد فلو وجد مجموع
الزيادات الغير المتناهية وجب ان يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر
لانه ان اراد بالمجموع المتناهي فلم ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم منه ان مجموع
الزيادات الغير المتناهية في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيا او غير متناه
فلا نم ان كل مجموع في بعد والفرض لا نعتقده وكيف يسلم الكلية من منع الشخصية ولو ثبت منع
المقدمة كفت في اثبات المطلوب فلم يكن لكل زيادة في بعد ولا الى قوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد وما بعده من المقدمات حاجة اصلا ولست ادري كيف تبين تلك الملازمة اي
من عدم البعد الغير المتناهي واعظم الابعاد فان تبيينها بما نقل عن الامام وهو انه لو لم يوجد
بعد يشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد اخر والا يكون زيادته
في بعد اخر والا لكان كل زيادة بعد في اخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو مح فالمنع وارد
واما ان كل مجموع زيادات في بعد فعلى تقدير التسليم لا يدل على الملازمة ما ذكره الشارح لا
انطباق له على المتن اصلا ولكن في هذا المقام ان توجيه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن
الابعاد متناهية جاز ان يوجد امتدادان غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لا يزال
البعد بينهما يتزايد وجاز ان يكون تزايد الابعاد بقدر واحد وجاز ان يكون الابعاد
المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون الزيادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية
ولان كل زيادة في بعد فلا بد ان يوجد بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية فانه لو لم
يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه وذلك لانه لو
لم يكن في الابعاد الغير المتناهية بعد غير متناه فكل بعد فرض يكون نسبته الى عدد ما نسبته الى

الى المتناهي لكن نسبة كل بعد الى آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون
نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد
الزيادات متناهيا وايضا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان
عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناهية بالضرورة وبعكس النقيض
انه لو لم يكن في زيادة الابعاد بعد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات
زيادة لا تكون في بعد آخر وهو اعظم الابعاد وح ينقطع الامتدادان والا كان هناك
بعد اعظم مما فرضنا اعظم الابعاد فيمتنع وجود بعد يشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية
فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه مح فان قلت اذا ثبت تناهي الزيادات وجب
الابعاد وقد فرضنا غير متناهيين فهو خلاف المفروض فاي حاجة الى ما بعده من المقدمات
قلت لم يقتصر الشيخ على ذلك بل الزم خلفا ثالثا وانما الزم الخلف الثالث دون الاولين
لان الخلف الثالث انما يتبين بعد تبين الخلفين الاولين فهو دال عليهما دون العكس
فان قلت الخلف لازم من المجموع ومن جواز ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من
افراده فلا يلزم استحالة عدم تناهي الابعاد مطلقا لكن نعلم بالضرورة ان الخلف ما نشأ الا
من فرض عدم تناهي الابعاد كانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد في الصورة
المفروضة من الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم مح فالملزوم
مثله وقد بين ما قررناه ان تصوير البرهان لا يحتاج الا الى ثلث مقدمات لانه لما فرض ان
يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون
اصل البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل وان يكون كل زيادة
في بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول التفاوت نفرض ابتداء شروعه
في الحجة وان قوله ولان كل زيادة توجد الى آخره كاف في تعليل وجود بعد يشتمل على جميع
الزيادات فانه لو لم يوجد لزم ان لا يكون بعض الزيادات في بعد وقد صرحت
بهذا التعليل عبارة الشفاء وان قوله فيكون انما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود

متناهيا كان عدد الابعاد ايضا متناهيا فنهايته الابعاد وهو اعظمها فلا حاجة في هذا التوجيه الى قوله ولان لكل زيادة في بعد بل يكفي ان يقال فيكون هناك امكان زيادات على اول التفاوت ان نفرض غير نهاية فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل الى آخره اللهم الا ان يقال كون كل زيادة في بعد فوقها ووجود الاعظم احديهما نقيض الاخر فكانه قال ولان اعظم الابعاد موجود بعد مشتمل على الجميع اذ لو لم يوجد المشتمل وجد الاعظم او قال ولان كل زيادة في بعد يوجد المشتمل والا لم يكن كل زيادة في بعد

انما يبين بعد تبين الخلفين الاولين فهو دال عليهما دون العكس

اى لا يمكن الا وجود بعد مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لا دخل
رفع الاستدلال وان كان لازما وان قوله فيصير البعد من الامتداد من محدودا
فى الزايد تكرار القول فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد على امكان
فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو اخر الابعاد لانها تتوقف على وجود بعد مشتمل
على جميع الزيادات الغير المتناهية وهو آخر الابعاد فانه لو كان قوله بعد لم يكن مشتملا
على جميع الزيادات لكن وجود اخر الابعاد موقوف على تناهى الامتداد حتى فاذن دليلكم
مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فالجواب ان تناهى الامتدادين انما
لزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتداد غير متناهيين فاما ان يكون بعد مشتمل على
جميع الزيادات او لا يكون واياما كان يلزم ان يكون الامتداد غير متناهيين
قال الشارح اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات مستملا
عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات غير مشتمل عليه لان السلب الكلى قد ينتقض الى ايجاب
الكل لا ينقض ايجاب الكل بخلاف جواب المسعودى فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات
فى بعد يكون بعض الزيادات غير موجود فى بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية
واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهى من الجهتين الطول والعرض اما
امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهى من جهة الطول
فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة ويذهبان منها الى غير النهاية
توقف امكان انفراجهما كذلك على اللاتناهى فى العرض وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم
الشكل للامتداد الجسمانى فان الشكل هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود بالشيء وذلك
متوقف على تناهى الامتداد الجسمانى فى سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية
فلا بد من الاستعانة باحد [illegible] الاخرين اما برهان المسامتة فهو انا اذا فرضنا
كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه وتحركت الكرة حتى زالت الموازاة الى
المسامتة فلا بد ان يوجد فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة لكنه محال
الغير المتناهى اما بيان الشرطية فلان المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول
ما لها واما استحالة التالى فلوجهين احدهما ان كل نقطة تفرض فى الخط الغير المتناهى
هى اول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها بزاوية حادثة فى المركز والزاوية قابلة للقسمة
الى غير النهاية والمسامتة بزاوية اصغر منها قبل المسامتة بتلك الزاوية وهى مع نقطة
اخرى فوق تلك النقطة المفروضة والثانى ان المسامتة مع اى نقطة تفرض يكون
بحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية فالمسامتة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى
فوقها فما فرضنا اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هف ونحن نقول بازاء
هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب
ان يكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى آخر نقطة المسامتة وهو ظاهر لان الملازمة ان
المسامتة كانت وما بقيت فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم فلان كل
نقطة تفرض فى الخط الغير المتناهى انها آخر نقطة المسامتة فالمسامتة مع النقطة التى فوقها
بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامتة وكل سمت
مسامتة فبينه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر قطعا والمسامتة ببعض تلك الزاوية
او ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامتة بها فما فرضناه آخر نقطة المسامتة لا يكون آخر
نقط المسامتة وهو محال واذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة فليس هذا البرهان برهان
الموازاة فان قيل لا اعتراض فى وجوه الاول ان ما ذكرتم من بيان بطلان التالى
دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون فى الغير المتناهى نقطة هى
اول نقط المسامتة او آخر نقط المسامتة لان مسامتة القطر انما يكون بزاوية وحركة
معينين فكل نقطة تفرض اول نقط المسامتة او آخرها لم يكن اولا وآخرا الثانى ان هذه
الدلالة تتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهى الابعاد
لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعنى قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة
تحدث زاوية فى المركز ولنفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن

من تقدير كونهما غير متناهيين وانه مح وان فرض الخط غير متناه في الطرفين تفرض حتى
يحصل خطان غير متناهيين من احد الطرفين وساق الكلام في كل واحد منهما ويمكن ان يتكلم
على اي خط كان غير متناه من الطرفين او من احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين
يزيد احدهما على الآخر بما بين النقطتين ويتمشى ما بينهما بالتطبيق فقد بان لك ان
الامتداد الجسماني تقرره على محاذاة الشرح ان الامتداد الجسماني ملزوم للشكل والشكل
ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما بيان الاول فعنوان الشكل ع هو اقليدس بانه
ما احاط به حد واحد او حدود اما ما احاط به حد واحد فكالدائرة فانها لا يحيط بها الا حد
واحد وهو محيطها واما ما احاط به حدود فكالمثلث فقد احاط به اضلاع الثلثة وهذا
التعريف اعم لان مفهوم ما لم يتعين فجنس غير متعين وتحقق الماهية انما تتم بذكر الجنس والفصل
والنفس ما احاط به حد او حدود وقد يصدق على المقدار وجسم الطبيعي لكنه اذا حقق كان من
الكيفيات المختصة بالكميات اي الكميات المتصلة فيكون مفهومه هيئة شيء يحيط به حد او
حدود ونعرض تلك الهيئة لا من جهة احاطة الحد او الحدود به وهذا القيد احتراز عن السواد
والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للاجسام فانها هيئات لما احاط به حد او حدود
لكن عروضها له لا من تلك الجهة بل من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة
يكون متشكلا وفي قوله من لزوم الشكل بتوسط التناهي اشارة الى دقيقة وهي ان الشكل
متأخر في الرتبة عن التناهي اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد او الحدود
تأخر لا محالة عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم واما بيان الثاني
فعنوان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون للحامل وما يكتنفه مدخل فيه او لا يكون له
مدخل اصلا بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة ولواحقها لكان الشكل لازما له وح
يكون لزوم الشكل ما للنفس الامتداد او لغيره فيكون الاقسام ثلثة لا مزيد عليها ومنع
هي العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل
للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لا لا يكون

المسامتة بعضها قبل المسامتة بكلها ولا بد ان تكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت
الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر
فيكون النقط ممتدا الى غير النهاية ثالثها انا لا نم ان المسامتة ببعض الزاوية قبل
المسامتة مع النقط المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية
وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالفعل لا بالقوة وفي شبهة
انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر
على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والى نصف
الزاوية قبل الحركة بكلها والحركة الى النصف بنصفها قبل الحركة الى نصفها فتتوقف قطع
المسافة على حركات غير متناهية فالجواب عن الاول ان لزوم نقيض التالي لا يبطل
الملازمة فان لانا نمنع الابعاد مح والح جاز ان يستلزم النقيض على انا نقول لو
كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول
نقط المسامتة في الخط الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما مح وعلى هذا بطل الاعتراض
الكلية وعن الاخير بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة
اذ الوهم يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة
الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لا نتعين نقطة في الخط الغير المتناهي بلا ولية بخلاف
الخط المتناهي اما برهان التطبيق فعنوان نفرض خطا غير متناه من احد الطرفين دون الآخر
ونفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين احدهما
زائد على الآخر بذراع فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزائد بالذراع الاول
من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط
الزائد ذراع من الخط الناقص او لا فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع ساوى الجزء
الكل والا فالتفاوت بينهما اما في جانب التناهي وهو مح لفرض التطبيق فيه واما في
الجانب الآخر فينتهي الناقص بالضرورة والزائد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان
فرض المسامتة بها وقت الكيت تتعين النقط في الوهم فلا فرق من نقط محققة

حالا عنها ولا محلا لها والاول ظ لانه لو كان المقتضي للشكل نفس الجسمية لزم تساوي
الاجسام باسرها في الشكل والمقدار وتساوي شكل الكل والجزء لان جزء الجسمية مساو
لكلها في المهية والتساوي في العلة يوجب التساوي في المعلول والثاني محذوف لظهوره
لكن الحال ان كان لازما عاد المحذور الذي تقتضيه نفس الجسمية لتساوي الاجسام في تلك
[illegible] وان لم يكن لازما بل كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة لامتناع زوال
[illegible] لا يصح ما ذكره يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية
[illegible] فان كان لغيرها فاما ان يكون لازما لها او لا والكل باطل ثم ان الحال الذي يقتضيه
نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وليس يجب ان يكون الحال في الجسمية طبيعة نوعية وان كان
لازما فلم لا يجوز ان كان الحال لازما للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتض للشكل
فيكون الجسمية مقتضية للشكل فيعود المحذور انما يلزم لو كانت الجسمية مقتضية للشكل بذاتها اما
اذا اقتضته بواسطة شيء اخر فلا يلزم منه محذور ولئن سلمنا لكن الكلام في الشكل المعين كالتسجيح
وهو غير ممتنع الزوال فتقرر بان ان هذا القسم ليس بط السلطان ولا راجع الى القسم
الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم وذكر الش ان الاقسام ثلثة لان لزوم
الشكل للجسم اما من حيث الانفراد عن المادة او لا بل من حيث المقارنة لها والاول اما
لنفس الجسمية او للوازمها وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من
حيث المقارنة بل يجوز ان يكون من حيث اخرى فان الحيثيات لا تنحصر في الانفراد والاقتران
فالتقرير المطابق ما قدمناه   هذا اول الاقسام قد تبين ان لزوم الشكل اما لنفس
الجسمية او للفاعل او للقابل فيقول القسمان الاولان باطلان اما الاول فمقرره
الش اولا بان الشكل لازم للجسمية لنفسها وهي متفردة عن المادة وما يكتنفها من الفصل
والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات كالانطفاء والانخناق والتنجيم
وغيرهما وانما خرج على هذا الوجه تنبيها على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسمية للهيولى
المادة في المعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل بذاتها بحيث لا يكون للمادة ولواحقها دخل

دخل في ذلك الاقتضاء لزم ثلثة امور مترتبة اللازم الاول تشابه الاجسام في [الامر]
المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين مائين فزال
مقدارهما الى مقدار اخر او بالفصل كما اذا فرق ماء الى مائين فزال مقداره الى مقدار هما [مما]
او بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيرا او بالتكاثف حتى يصير المقدار الكبير صغيرا او
الكيفيات المقتضية لشيء من ذلك كالحرارة تقتضي التخلخل والبرودة تقتضي التكاثف
وبالجملة الاختلاف في المقادير ليس الا بانفعالات المادة عن غيرها فيكون للمادة [illegible]
المقادير والمقدر خلافه [illegible] لا يقال المفروض انه ليس للمادة مدخل في ثبوت [illegible]
لا في ثبوت المقادير فلا يلزم التخلف لانا نقول اذا لم يكن للمادة مدخل في ثبوت الشكل [المقدار]
فالظاهر الاول ان لا يكون لها مدخل في ثبوت المقدار لان التشكل [illegible]
ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لا شك في اختلافها بالفصل والوصل
والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقتضية لذلك الا ان انحصار اختلافها في تلك الامور
بل في انفعال المادة ممنوع لا بد له من برهان والاولى ان لا يحمل الفصل والوصل على الفصل
والوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض
كما صرح به في القسم الثاني وح يتضح الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون في الاجسام
المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد وهو انما يكون
بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على الشمعة
ولا شك ان توارد المقادير يقتضي الانفعال فان قيل تعدد الاجسام ليس الا بسبب
انفصال بعضها عن بعض كما ذكر الوصل فيقول الانفصال المستدعي للمادة ليس بمعنى [الاجسام]
افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال فلا بد من كون الجسم المنفصل
من شانه الاتصال فان قلت ربما لم يكن من شان الاجسام المتعددة ان تتصل جسما
واحدا كما في العنصر والفلك فيقول ذلك يجب طبيعة الجسمية واحدة واعلم ان لهم في اثبات
المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال وهو ان في الجسم فعلا وانفعالا

ولا يجوز ان يكون امرا واحدا منفعلا وفاعلا فان الجسم الانفعال وهو ان في الجسم
امران يفعل باحدهما وينفعل بالآخر فان الاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة
للصورة والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررنا
واما مسلك الانفعال فغير تام اذ من المجاز ان يكون ما به يفعل وينفعل واحدا من جهتين
بل هو منقوض بالنفس فانها تفعل في السفليات وتنفعل عن العلويات بحسب
انطباع الصور العقلية ولزيادة اللازم الثاني تساوي الاجسام فيما يتبع المقادير
وهو هيآت التناهي والتشكلات لان التساوي في المتبوع يوجب التساوي في التابع
فان الاشكال انما تختلف اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير اما بالانفصال
او بالانفعال وكل منهما متوقف على المادة فان قلت التشكلات هيآت احاطة الحد
الواحد او الحدود بالمقادير وهي الاشكال وهيآت التناهي ايضا الاشكال فيكون ذكر
احدهما مستدركا اجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل
مجرد عارض والتشكل اعتبار العارض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل
لا يقال ان اردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم انه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة
لا يدل الا على ان الشكل في الجملة لازم للامتداد وان اردتم مطلق الشكل فلا نسلم انه
يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فانه من المجاز ان لا يكون للمادة دخل في اقتضاء
الامتداد مطلق الشكل ويتوقف اختلاف الاشكال على المادة لانا نقول لما ثبت
ان الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فاريد ان
يبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة
دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة
فاللازم ههنا هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال المعينة
لازما اطلق اسم اللازم الثالث ان تشابه الجزء والكل في الامتداد في اللوازم
لا يعني ان الكل والجزء المتحققين مشتركان فيها بل يعني ان الكل والجزء المقدرين كذلك

فانه لو قدر ان يكون للجسم كل وجزء يلزم تشابههما في المقدار وتوابعه حتى لو فرض اقل قليل
من الامتداد تساوي اكثر كثير منه والمطابق الكلي والجزئي يستلزم تشابههما في
اللوازم وانما فسر هذا اللازم بنفي الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء
المتحصل كان بعض اللازم الاول لان تشابه بعض الاجسام في المقدار وبعض اللازم
الثاني لان تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازم ثالث ولان الشيخ صرح في
جواب النقض بان الامتداد لو اقتضى لا بالمادة لم يصر كلا وجزءا او ذكر هذه اللوازم
ثم وان كانت مذكورة في الكتاب بالواو ونبهنا على ترتيبها في بعض الامور ووقع التنوير في
غنى ان نقول لا دلالة على بطلان اللازم الآخر فان من المجاز ان يقتضي الجسمية
شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة في هذا الاقتضاء وان تشابه شكل الكل والجزء فان
شكل المدور كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر في الاستدارة وذلك لان اللازم
الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقدار ذراع
وبعضها ذراعين اختلف الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة والمراد على ذلك
ان يكون لكل جسم شكل كذلك المقدار المعين وان يكون شكل الكل والجزء لذلك المقدار
المعين ومن البين بطلانه واي حاصل ان الشكل لو كان لازما لذات الامتداد
من غير مشاركة المادة لما تغايرت الاجسام في المقدار لان تغايرها فرع على المادة
فاللازم شيء واحد بالحقيقة ويلزمه تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكلية والجزئية
فالشيخ عبر عنه باللوازم الثلث للايضاح وربما يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام
مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بمدخل للمادة وذلك لا ينافي
توقف تغايرها من وجه آخر على المادة وههنا بحث وهو ان اللازم مما ذكره ليس هو
تشابه المقادير والاشكال بل ما يتحقق يلزم ان لا يوجد الا جسم واحد بالشخص على
مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير بحصصها
او طارت مقادير بحصصه على جسم واحد لم يكن الا باشتراك المادة فالاختلاف

الشخص متوقف على المادة كالاختلاف النوعي   والفاضل الشارح قال الامام
لو لزم الشكل الامتداد منفردا بنفسه عن المادة لزم ثلث محالات احدها استواء
الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة الامتداد بناء على انها نوعية فلو
كان المقتضي للمقادير نفس الامتداد يلزم استواؤها في المقادير واعترض عليه بان اللازم منه
عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مسلم والمطلوب ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من
الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل لتوقف اقتضاء الحرارة لتليين
الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقدار من
فاعل آخر وجوابه ان الغرض عدم مداخلة المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مداخلتها في
ثبوت المقدار والاختلاف في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوي الاجسام فيه بالضرورة
وثانيها استواء الاجسام في الاشكال لاستوائها في العلة واعترض بانه ان اريد الاستواء في
الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول فان
الاجسام المركبة بسائطها مختلفة فيها والصورة النوعية التي لكل جسم بسيط تقتضي شكل الكرة
مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية العلة للشكل والاجسام لا تشترك
في الشكل لامور خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل وان اريد الاستواء في الاشكال
الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء
فلئن قيل الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكري لكنها مختلفة المقادير
فهي غير مقتضية لشكل الكرة على مقدار واحد معين فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل
في المقدار وهو الالزام الاول ولا كلام فيه والجواب انا نختار ان المراد الاستواء في الاشكال
على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام والمانع منتف فان ما
فرض مانعا اما ان يقتضي اختلاف الشكل اولا فان لم يقتض اختلاف الشكل فهو غير مانع و
ان افاد اختلاف الشكل فهو مادي وقد نقضناه عن اقتضاء الجسمية وهكذا ان المانع
عن حصول شكل الكرة للمركب هو التركيب وهو من العوارض المادية واليه اشار بقوله

لوهم

لوهم الامتداد او حصان مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب ثم نختار
ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والتزامه يوجب ان يكون لجميع الاجسام
شكل الكرة وليس كذلك فان بعض اشكالها مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما
التزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في
الشكل ولو منع حصول الشكل لمانع فهو المنع الذي اورد على الشق الاول من الاستفسار
فالترديد في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتركت الاجسام في شكل الكرة واختلفت
مقاديرها يلزم التخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالحق ان اللازم
في هذا القسم ليس امورا متعددة بل امرا واحدا في الحقيقة واليه الاشارة بقوله على ان كل
واحد منها تحت برأسه وثالثها تساوي الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله في
طبيعة الجسمية فلو كان المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل واعترض
بان الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئا واحدا ولا جزء له الا بأحد اسباب الانفصال
واختلاف الاعراض والوهم فالزام تساوي الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يعرض
فيه شيء من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه ما لم يعرض فيه انقسام لم يحصل له جزء حتى
يقال انه يلزم ان يتساوى شكل الكل والجزء وان كان في الجسم الذي عرض فيه ذلك
فان انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوي شكل الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة
كالبحر وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف العرض او الوهم فحصول الجزء مانع
عن حصول شكل الكل وهو مانع من ان يشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا له متصلا
وعدم حصول ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسميته ذلك الجزء لذلك
الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما في الشكل بل اشتراك الكلية
والجزئية لاستلزام وصفهما رفعهما فيجوز الالزام في الجسم الذي لم يعرض فيه سبب من الاسباب
وكيف لا والانقسام والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها
واليه اومأ بقوله لوهم الامتداد مقارنا لقبول الانقسام والالتئام والكلية والجزئية

منفعلا عن الغير وهو احد اسباب الانقسام واما قوله ثم امعن في الاعتراض على كل
واحد من الاختلافات العائدة الى العوارض المادية فعند شيء وهو انه لم يتعرض على
اللازم الاول بيان ان الاختلاف لم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الاخر فان
حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول بسبب المانع وهو وارد على
الاول ايضا ولو لزم ذلك بسبب فاعل لما ابطل القسم الاول وهو ان يكون اللزوم
لذات الجسمية شرع في القسم الثاني وهو ان يكون اللزوم للفاعل فلو كان لزوم الشكل
للامتداد الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد الجسماني قابلا
للاشكال من غيره مجردا عن مشاركة الهيولى فلزم ان يكون في نفسه قابلا للفصل والوصل
من غير هيولاه لانه انما يكون قابلا للاشكال المختلفة اذا اختلف وتعدد واختلاف
الامتدادات وتعددها لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض
فيكون الامتداد قابلا للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى انتهى وبالجملة
اختلاف الامتداد لا يمكن الا بحسب الانفعالات الواردة عليه وورود الانفعال من غير الهيولى
محال قال الامام لا نسلم ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال من غير ظ ان الفصل عليها
والجواب ان المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين وهو اما
قبول الانفصال او قبول الانفعال فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لا يتصور
الا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسما واحدا لم يختلف في الشكل و
المقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفعال واعلم انه الزم الخ الخ في
القسم الاول يلزم من جهة القابل والفاعل معا فان لزوم الشكل لو كان لذات الامتداد
لكان الامتداد فاعلا للاشكال وقابلا لها مجردا عن المادة وكلاهما محال لان اما كونه
فاعلا للاشكال فلان الاجسام لا تختلف في طبيعة الامتداد فلزم ان لا تختلف في الشكل
لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة
ومثلثة الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال فكذلك يلزم ان لا تختلف الاشكال فان اختلاف

كان قابلا للفصل والوصل
فان الشمعة قابلة للاشكال



الاشكال في الاجسام بالانفصال وفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة
القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة
النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما الخ من القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لو
كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخلة
الهيولى وهو الخ اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يمكن الزام الخ من جهة الفاعل
لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشارح كانه جواب
لسوال الناظرين على التوجيه الذي ذكره احدهما ان الشكل لو كان لازما من الفاعل
فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف
الكل والجزء لتوقف الاختلاف في المقدار والكل والجزء على المادة كالاختلاف في
الشكل فلا وقف بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم المحال لان الشارح فلا فائدة في التقسيم
بل يكفي ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة
او لا يكون والثاني باطل فتعين الاول وهو المطلوب والثاني ان النقض المذكور في الفصل
الاول لا يرد على الدليل كما وجهه لان التشابه في الكل والجزء في الشكل انما لزم لاتحاد
طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة واجاب اما عن الاول فبان الخ في القسم
الاول لزم من جهتين وفي القسم الثاني من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التنبيه على هذه الفائدة
واما عن الثاني فبان النقض على جهة الفاعل لا على جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل
لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية يكفي ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم تختلف اصلا ولم
يصح التناهي الابعاد ولزوم الشكل ولا الى سائر المقدمات ولو كان ان لزوم الشكل
بمشاركة من الهيولى تم الاستدلال عليه بانه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلا للانفصال
والانفعال من غير الهيولى لان الاشكال يختلف مع اختلاف الاشكال بالانفصال او
او الانفعال فلم يكن الى التقسيم وسائر المقدمات حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل
من الفاعل وهو الصورة النوعية بمداخلة الهيولى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فما ذكره

ل

لا يدل الا على ان لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية ليس من الصورة الجسمية
بلا مدخلية الهيولى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية بل يجوز ان يكون منهما
بمدخلية الهيولى ولعلك تقول هذا النقض اجمال توجيهه ان الدليل الذي ذكرتموه
في الامتداد وارد عليكم في اشياء اخر فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعته وجزء الفلك
وكله متساويان في الطبيعة والا لكان الفلك مركبا فلو كان التساوي في المقتضي يوجب
التساوي في المقتضى لزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك فقوله هذا اشارة الى تساوي
الجزء والكل في الشكل وقوله في اشياء اخر تنبيه على ان النقض لا ينحصر في الفلك بل جار في كل
بسيط يختلف حكم كله وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضي التوسط من الاجرام مع ان
اجزاءه المنفصلة لا تتوسط وانما قيد الجزء المفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد
الجزء فيه بل انما يوجد جزؤه متاخرا عنه بالتجزية والفصل بخلاف المركب فتحققه والتجزية انما
يعرض باحد الاسباب المذكورة فيما تقدم وخص الفرض بالذكر لانه اعم الاسباب فانه يقابل
الفرض قسيم سائر الاسباب لانه قال الانفصال اما ان يكون موردا الى الافتراق وهو
الفك اولا فان كان في الخارج وهو اختلاف عرضين والا فالفرض وقسيم الشي كيف
يكون اعم منه لانا نقول التقابل بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل
الانفصال الفرضي وان لم يقبل الانفصال بوجه اخر واعلم ان الشكل لما كان من
لوازم الوجود في الذات المتصف طبيعته على تقتضيه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة
فلا يرد السؤال فان قلت السؤال مورد على كلام الشيخ حيث قال لو كان الجزء المفروض
مقدار مالزمه يلزم كليته فانه لما حكم بتشارك الاجزاء المفروضة من الاجسام اياها في الشكل
ورد النقض عليه بان اجزاء المفروضة في الفلك فنقول المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجي
لا تمييز شي عن شي في الوهم المراد ههنا فان معنا ان الفرض نفي الكلية والجزئية فانه لو قدر
ان يكون لجسم جزء في الخارج كان مشاركا لكله في الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء في
الخارج فلا نسلم انه لا يكون مشاكلا لشكل الفلك حينئذ فنقول لك حاصل الجواب

ان الاثار

ان الاثار كما تختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل وفاعل الشكل
في جزء الفلك وكله وان كان واحدا الا ان مادتي الكل والجزء مختلفتان فلذلك اختلف
شكلهما بخلاف الامتداد المقتضي للشكل فانه لا اختلاف فيه لا في الفاعل ولا في القابل قال
الشارح تقرير الفرق على الاجمال ان للمقدار والشكل في الفلك قابلا وفاعلا اما القابل
فهو المادة التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجزية لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزية
والقابل للتجزية ليس الا المادة واما الفاعل فهو الصورة النوعية التي اوجبت حصول المقدار
والشكل وذلك السبب القابل وهو المادة مانع من تساوي جزء الفلك وكله في المقدار
والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور
فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوي شكل
الكل والجزء امتنع ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الافلاك الجزئية
مثل الحامل والتدوير اجزاء للفلك الكلي اشكالها مثل الاشكال ومن ههنا ظهر ان
قوله لاستحالة ان يكون الجزء كالكل باطل اذ لا استحالة في ان يكون الجزء كالكل في
الشكل فنقول هذا السؤال ليس بوارد لانه على سند المنع على ان المراد من الكلام منع
المادة من ان يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعا لاستحالة ان يكون الجزء
كالكل ما دام جزءا وكلا في المقدار والشكل فان قلت الكلام في الشكل فما الحاجة الى ذكر
المقدار فنقول النقض كما ورد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى طبيعته
كما ان شكله كذلك فاراد ان ينبه على ان التساوي في فاعل المقدار ايضا لا يوجب
التساوي فيه لوجود المادة وكان السائل قال يلزم على ما ذكر من الدليل تساوي جزء الفلك
وكله في المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة من تساويهما فيهما فان قلت المادة وان
منعت عن تساوي الكل والجزء في مجموع المقدار والشكل الا انها ليست بمانعة عن تساويهما
في الشكل فنقول المادة وان لم تكن مانعة عن تساوي الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوي
فانا اذا فرضنا جزءا مضلعا لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا القدر كاف في دفع النقض

مقتضى طبيعته يلزم تساوي شكل الكل
والجزء وانما يكون كذلك
لو لم تكن المادة مانعة
منه ومع

فيه الاحتمال بل لان قوله الشيء لا يقتضي
ان يكون السبب يقتضي ان يكون اشارة
ويمنع ذلك السبب بان النقض قول الشيخ
الا الفاعل علة ذلك السبب ويمكن اشارة
وجب كمال ذلك لانه كما ان منسوب الى
الى فعله فيما تقدم من العبارة واي
الفاعل ذلك السبب بعد التسليم
قال الشارح اشارة الى القابل البعيد
لا للاشارة اشارة الى سببها الكلية
ورد قوله قد عرض سببها الكلية والجزئية
اي لا بواسطة الفاعل مع ان يكون
سببا لذلك السبب وقوله ذلك السبب
الفاعلية وقوله ليس لهذا
اشارة الى ما ليس
كلا فرض سوى
هذين
والله
اعلم

وامّا الجواب التفصيلي فهو ان الشكل حاصل للفلك لا عن هيولاه لامتناع ان يكون
القابل فاعلا ولا عن صورتها الجسمية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية
التي اوجبت تلك الجسمية المعينة بالمقدار المعين وهذا ما لخصه الشارح من استناد الشكل والمقدار
الى الصورة النوعية من ما فيه لها فلا وجب لحصول الفلك بالسبب المذكور وهو الصورة
النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجاز ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة
الكل لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكل وقد عبر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون
المراد بطبيعة القوة اما ذات الصورة النوعية او المصدر الذاتي منها على اختلاف تفسير
الطبيعة ثم ههنا نسختان النسخة الاولى ان يكون صورة الكل فيكون صورة الكل لما
اسم لا يكون ونظم الكلام ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا اما للكل صورة الكل لكونه
جزءا انما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار
والشكل النسخة الثانية ان يحذف صورة الكل ثانيا ويضم سوق لا يكون حتى يرجع الى ذلك
تقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض جزءا او يجعل ما للكل اسم لا يكون
والاوضح النسخة الاولى لانها ادل على المراد واظهر وربما يقال كان للشارح نسخة مفردة على
الشيخ ولعل ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء في
المقدار والشكل انما وقع للفلك على ثلثة امور عارض ومانع وسبب اما العارض فهو حصول
الكلية والجزئية بحسب فرض الجزئية واما المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل واما السبب
فهو مقارنة المادة فلما عرض الكلية والجزئية بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادثا بعد تقدير
الكل وشكله منع ذلك ان يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلا جرم اختلف الجزء
والكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع
ان يكون الثلث الجزء كالكل ما دام جزءا ولو حدث جسم غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل
في المقدار والشكل فقد بان ان ليس لتأخر الجسم دخل في المنع وحمل الامام العارض و
المانع على الجزئية وقال المراد ان المقتضي لشكل الجزء بشكل الكل قائم في الفلك الا انه لم

في المقدار والشكل وقد صرح به الشيخ في الوصول الكال حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل م

يوجد لعارض عرض له وهو كونه جزءا او صار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل الكل و
هذا العارض اعني كونه جزءا لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة المتجزية
بها لكن كلمة الواو بين العارض والمانع يعني المغايرة بينهما وقول الشيخ ان لا يكون
لما يفرض بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل يصح بان
حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والا لكان المفروض للبعدية في المقاييس مستدركا
لا طائل تحته فيفسد الشرح او في كلام الشيخ الا ان السؤال وارد عليه واما المقدار
لو انفرد فقد بان ان اختلاف الكل والجزء مقدارا وشكلا انما عرض للفلك عن ثلثة امور
وتلك الامور مشتبهة في الطبيعة الامتدادية فانها لما انفردت عن المادة لم يتصور فيها
الكلية والجزئية فكما امكن ان يقال في الفلك شكل الكل كفقه فيما سبق عن فاعل هذه الصورة
النوعية تحقق بل وهو المادة باعتبار انها محل للصورة الجسمية او الموضوع وهو جرم الفلك
باعتبار انه محل للشكل والمقدار ثم مع ذلك ان خالف الجزء فيهما لم يمكن ان يقال ههنا
في الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكل من صورة فاعله بحسب مادة قابلة او موضوع
قابل فضلا مع ذلك مخالفة الجزء اياه فظهر الفرق وقال الامام معنى الكلام ههنا ان البعد
الذي ذكرناه في الفلك هو ان الشكل كان ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة الفاعلة
في الفلك موجبة له وكان الموضوع حاصلا مستعد القبول فلا جرم حصل لذلك الشكل للكل
وذلك يعني ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك وهذا لا يمكن ان
يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في المادة فقد حمل الامكان على امكان الشيء في نفسه و
القوة على الصورة النوعية الفاعلة فيقع قوله من غير ما بلا معنى وكذا الكلام او حمل الواو
اراد الواو على مقتضى تغييره واما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلة والامكان
والقوة على المادة القابلة فشرحه المتن على المتن واعترض الفاضل الشارح ان
حاصل الفصل ان الامتداد لو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوي الاجسام والكل والجزء
في جسم واحد في الشكل لتساويهما في المقتضي ونقض بالفلك لان مقتضى شكله هو الصورة

ع

بعد ما عرض عليه ذلك ... [illegible]

النوعية والصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية للجزء مع ان الشكل كروي
وشكل جزئه اذا فرض قسمة مثلث او مربع تغاير شكل الكل فالمقتضي واحد مع اختلاف
الآثار فاجيب بان اختلاف شكل الجزء والكل في الفلك لاختلاف … والاعراض
على ان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف المادة … كان اختلاف الآثار
بحسب اختلاف مواد اخرى وهو خلاف كلام الامام … وقال القول بان الاختلاف
بالكلية والجزئية لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان تكون عين
مادة تلك الصورة او تكون جزءا من تلك المادة فان كان الاول كانت تلك الصورة
وجزؤها المتساويان في الماهية حالين في محل واحد فلم يكن احدى الصورتين بان يكون
كلا والاخرى بان يكون جزءا اولى من العكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا
في المادة على جزئها كان كل الصورة اولى بالكلية من جزئها لتقدمه وان كان اشياء
واحدة في محل واحد … لم لا يجوز ان يكون وجود كليهما
سابقا على وجود جزئها وح يكون كل الصورة السابق اولى بالكلية من جزئها وان
كان ناشئا واحدا فيمكن ان يختلف الجسمية المجردة بالكلية والجزئية وان كان الثاني
كانت المادة مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان ذلك لمادة اخرى ثم والا لم يكن
الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشيء في المادة فلا يلزم من عدم حلول
الجسمية في المادة ان لا تختلف بالكلية والجزئية والجواب ان الاشكال والصور تختلف
بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي انما تختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر بين
الزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب ذاته لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف
بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة في الماديات لا في المادة … هذا الحال
المط ان وضع المادة تبع لوضع الصورة حتى ان الصورة ذات وضع بالذات
والهيولى ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب في انها متحيزة بالذات
فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع هاهنا كونه مشارا اليه بانه هنا

او هناك فيكون انها هاهنا او هناك يكون ايضا بالذات قطعا فيكون جسما بالنفس ولاجل
ان ملاحظة التصورات كافية في التصديق المطلوب سمى الفصل بالتنبيه والشيخ لم ينبه على
المط الاول ونبه على المط الثاني بتقسيم كاف فيهما وهو ان الهيولى لو كانت ذات وضع
بالذات فاما ان تكون منقسمة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها ذات حجم سار في الاقطار
فيكون جسما وقد فرضت هيولى هف واما ان لا تكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون منقطعا
لامتداد الاشارة سواء انقسمت في جهة اخرى او لم ينقسم اصلا فلا يكون مشارا اليها بالذات
هف فالملازمة بين وضع الهيولى وجسميتها بينتها بانقسامها في جميع الجهات واما نحن فقد بينا
بالتحيز بالذات فان قلت الدلالة منقوضة بالصورة الجسمية فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها
لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسما لكنها جزء الجسم او غير منقسمة وهو ايضا مح لما ذكر بعينه قلت
المراد بالجسم هاهنا ليس الا الصورة الجسمية المسبوقة بالجوهر الذي يمكن ان نفرض فيه ابعاد متقاطعة
فليس الجسم في دعوى المط الا اياها وبيّن من ذلك انها هي التي تفيد تشخص الهيولى لانها لما كان
وضعها من قبل الصورة كان … الوضع مقول بالاشتراك على معان احدها
كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد هاهنا والثاني هو جزء المقولة وهو هيئة عارضة
للشيء بحسب نسبة اجزاء بعضها الى بعض والثالث المقولة وهي هيئة تحصل للشيء بسبب نسبة بعض
اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره فان قلت الوضع بالمعنيين الاولين من اي مقولة
قلت هذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات … وهو غير معلوم
الشارحان لما كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة ان الهيولى لو انفكت
عن الصورة كانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اورد هذا الفصل
لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور في هذا الفصل هو ان وضع الهيولى من قبل
اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهيولى لا وضع لها اذا كانت بلا صورة فان الهيولى المجردة
عن الصورة لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فيكون جسما او تكون
غير منقسمة فيكون بانفرادها عن الصورة منقطع منتهى اشارة اي منقطع منتهى امتداد الاشارة

عنده لان كل منقطع اشارة فهو غير منقسم فان منقطع الاشارة لو انقسم الجزئين مثلا
كان منقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض منقطعا لا يكون منقطعا وهو خلف ولما
كان كل ذي وضع غير منقسم فهو منقطع اشارة لانه غير منقسم انعكست تلك الموجبة الكلية
الى ان كل غير منقسم فهو منقطع الاشارة فثبت ان الهيولى لا ينقسم في جهة الاشارة فان
لم تنقسم في جهة فهي نقطة والا فان انقسمت في جهتين فهي سطح والا فخط او نقول اذا كانت الهيولى
غير منقسمة فاما ان تكون غير منقسمة في سائر الجهات فهي النقطة او تكون غير منقسمة في جهتين
فهي الخط او غير منقسمة في جهة فهي السطح لكن ليس شئ من النقطة والخط والسطح بالهيولى لوجهين
احدهما ان النقطة والخط والسطح ان قامت بذاتها كانت منقسمة في جميع الجهات لان يمينها
مغاير لشمالها وقدامها مغاير لما وراءها وفوقها مغاير لما تحتها فكانت منقسمة في الجهة التي فرض
عدم انقسامها فيها وان لم تقم بذواتها كانت اعراضا والهيولى محل لها فلا يكون جوهرا والوجه الاخر
ما ذكره في الشرح فاصلا بين السطح والخط وبين النقطة وهو ظاهر ولقائل ان يقول المراد بذات
الوضع في ترديد البرهان ان كانت ذات الوضع في ذاتها فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون
الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من الصورة بل من شئ آخر
وان كانت الوضع على الاطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه لانا لا نسلم انها لو كانت منقسمة
في جميع الجهات كانت جسما وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض
الجسمانية السارية في الهيولى الجسمية منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما وبعبارة اخرى ما ذكرتم
لا يدل الا على ان الهيولى المجردة لا وضع لها في حد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهيولى المجردة
وضع اصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز ان يكون لها
وضع بالغير ويمكن ان يجاب عنه بان الهيولى لو كانت ذات وضع بالغير كان ذلك الغير اما
جسمية او في جسمه لانه لابد ان يكون ذا وضع بالذات اذ لو لم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها
ولم يكن ثمة ما له وضع في حد ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع اصلا وح ان انقسم ذلك الغير
في جميع الجهات كان جسما والا كان نقطة او غيرها في جسمية فلا يكون الهيولى مجردة هف فقد بان

ان ما ذكره

ان ما ذكره الشيخ كما دل على ان الهيولى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل على
انها لا يكون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله كان في حد نفسه منقطع منتهى اشارة
مستدرك على هذا التوجيه اذ يكفي ان يقال لو كانت الهيولى ذات وضع وغير منقسمة
فاما ان يكون منقسمة البتة فهي النقطة او يكون منقسمة فهي الخط او السطح والا لجاز ان يكون
الهيولى المجردة شيئا منها واما على ما وجهناه فلا استدراك ثم ان بين لكونها منقطع
الاشارة بان كل منقطع الاشارة غير منقسم فانما يتبين منه لو انعكست الموجبة كنفسها وان
بين تقييده بحال فرض اشارة ممتدة اليه ولا يتجاوزه كما فعله الشارح فتلك المقدمة مستدركة
في البيان والله كلام الشيخ في الهيولى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة
الجسمية والذي يلزم من توجيهها ليس الا ان الصورة اذا انتفت عن الهيولى لا يكون ذات
وضع لكن لا يلزم منه ان يكون وضع الهيولى المقارنة من جهة الصورة فان في تجويز ان يكون
وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة منها يكون موقوفا على شرط وهو الصورة
الجسمية كما ان التحيز صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الحيز وكذلك الاحراق صفة ذاتية
للنار مع ان حصوله من النار موقوف على مماسة الخشب وعلى استعداده للاحراق و
ارتفاع المانع   ونبرهن على امتناع حلول الصورة اراد ان يبين امتناع حصول
الصورة في الهيولى المجردة عنها ولما كان من البين ان الشئ اذا لم يكن جسما يمتنع ان يصير جسما
من الفصل بالشيء وبه يسمى القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
لا يقال القسم الثاني من البرهان هو امتناع ان يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك
غير لازم من امتناع لحوق الصورة بالهيولى المجردة لجواز ان يكون الهيولى المجردة عن الصورة
الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية وان كانت في نفسها قابلة لها فلا يلحقها الصورة
الجسمية ابدا لانا نجيب عنه بوجهين الاول ان الهيولى التي فرضت مجردة عن الصورة فهي بالنظر الى
ذاتها ان لم يقبل الصورة الجسمية لم يكن ما فرضناه هيولى بل من المفارقات وتسميتها بالهيولى مجاز
وان قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض

الجسمية لما استلزم الممتنع لانا نقول الممتنع بالغير يمكن ان يستلزم ممتنعا بالذات كما ان
عدم العقل يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لانا نقول الممتنع بالغير انما يستلزم
ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب من حيث
ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن
الامور الخارجية فلا يستلزم محالا والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك لان الهيولى
المجردة اذا نظرنا اليها في حد ذاتها من غير نظر الى الصورة المانعة وفرض لحوق الصورة
اياها لا يلزم منه محال بالذات الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام فانا لما لاحظنا الاجسام
واحدا واحدا وانا التفتيش عنها الى ان علمنا منها شيئا غير الجسمية وهو الهيولى ثم كشفنا عن ذلك
الشيء هل يمكن ان يكون بدون الجسمية حتى يجوز ان كانت مجردة ثم صارت جسمانية فتبين
انها يستحيل ان توجد بلا صورة فهي محتاجة الى الصورة فقد علمنا ان كل جسم مشتمل
على هيولى هي محتاجة الى الصورة هذا ما عند القوم وقد اشار الشيخ في الشفاء اذ قال
بحث عن تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه هل يوجد هيولى بدون صورة
فذلك بحث آخر لا يهمهم فيما هم بصدده وتقرير البرهان ههنا ان الهيولى لو كانت
مجردة عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة فلا يخلو اما ان لا يصير ذات وضع
وهو محال لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو قابل للاشارة الحسية
بانه ههنا او هناك واما ان يصير ذات وضع فاما ان تحصل في جميع المواضع او لا تحصل
في شيء منها وهما باطلان بالضرورة او تحصل في بعضها دون بعض فذلك البعض من المواضع
اما ان لا يكون اولى بها وهو محال والا لزم الترجيح بلا مرجح او يكون اولى بها وهو محال اما ان يكون
تلك الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة او بعد لحوقها وهما ايضا محالان ولكل منهما
طرق الوجود والشيخ اوردهما وفرق بينهما ومن نظر بينهما   فليس يمكن ان يقال
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك لمعنى هذا الكلام امران احدهما بيان امتناع القسم
الاول وهو ان يكون اولوية حصول الهيولى في موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة

والاخر ايراد نظيره والفرق بينهما اما بيان الاول فهو ان الهيولى قبل لحوق الجسمية لا تتعلق
لها بذلك الحيز المعين اصلا فحصولها في ذلك الحيز لا يكون لاجل ان الهيولى كانت في ذلك
الحيز اذ الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر وفيه نظر لان غاية ما في هذا ان الهيولى لا
يحصل في ذلك الحيز لاجل ان الهيولى كانت في ذلك الحيز لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين
انتفاء السبب مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل الهيولى في ذلك الحيز المعين بسبب آخر وان لم يكن
حصولها فيه بسبب انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقال في بيان الامتناع ان الهيولى
قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع والموضع كانت نسبتها الى جميع المواضع والمط[illegible]
على السوية فلا يكون شيء منها اولى بها واما الثاني فهو ان يحصل للهيولى صورة بعدما كانت
مقصورة بصورة فهي نظيرة الهيولى المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في موضع معين
والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للوضع السابق الواجب او العارض اما الواجب
فكما ان جزءا من الهواء اذا انقلب الى الماء وهو في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة
المائية في ذلك المكان المعين لان الصورة الهوائية السابقة كانت توجب حصوله فيه
واما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذا كان بالقسر في مكان الماء فتبدل الى الماء في
ذلك المكان المعين لانه كان قد عرض له الحصول فيه بالقسر فحصول الهيولى في المثالين
في موضع معين انما هو لاولوية لها بذلك الموضع سابقة على حدوث الصورة واما الهيولى
فما لحقته فهي مجردة يجب الغرض عن الوضع السابق   وليس يمكن ايضا في هذا الكلام
انه مقصود ان احدهما بيان امتناع القسم الثاني وهو ان حصول اولوية الموضع بعد
لحوق الصورة والثاني الفرق بينه وبين نظيره اما الاول فلان الصورة الجسمية نسبتها
الى سائر المواضع والاوضاع على السوية كما ان الهيولى نسبتها ايضا على السوية فيكون
الهيولى المجردة نسبتها الى سائر المواضع على السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع اولى
فان قيل ههنا ان الصورة الجسمية لا يمكن للهيولى موضعا لكن لم لا يجوز ان تقارنها
صورة نوعية في تلك الحال تعين لها موضعا اجاب بان الكلام في المواضع والاوضاع

الجزئية كمواضع اجزاء الارض واوضاعها فان كل جزء منها انما هو في موضع جزئي على
وضع جزئي والصورة النوعية وان عينت موضعا كليا الا ان الهيولى المجردة يكون نسبتها
الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها فلهذا افتقر هذا القسم الى الاوضاع
الجزئية التي لاجزاء الكل واحد وههنا سؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يقارن الهيولى صورة
نوعية تخصصها ما عدا الامكنة الكلية فلم لا يجوز ان يقارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال
يخصصها ببعض اجزاء المكان الكلي واما النظر فهو المثال الاول من المثالين المذكورين
في القسم الاول فان الجزء الاول من الهواء اذا انفصل الى الماء في مكان الهواء فلا بد ان ينتقل الى
مكان الماء ولا ينتقل الى اي جزء اتفق من اجزاء مكان الماء بل الى اقرب الاجزاء الى الموضع
الاول وذلك لا يكون الا بسبب الوضع السابق بخلاف الهيولى المجردة فانها لا وضع لها في
السابق وفي قوله فيقصد الموضع الطبيعي بل ما يتصل لان القصد يستلزم الشعور اللهم الا
اذا اثبتنا الشعور للطبائع   وانما لم يقصد اي جزء اتفق لفظ انما لا معنى لها ههنا
واعلم ان كلام الشيخ في القسمين لا يدل الا على بيان امتناعهما والواجب ان لا يحمل الا على
الفرق بين النظرين وبين القسمين واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهرا من الغرض المذكور
ترك فانه من الظاهر ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع تكون نسبتها الى جميع
المواضع والمظاهر على السوية فلا يحصل في موضع معين فكانه هو قال لو فرضنا هيولى غير
ذات وضع ثم لحقتها الصورة فلا بد ان تصير ذات وضع مخصوص وتحصل في موضع مخصوص
لكنه ممتنع لان نسبة الهيولى المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن ان يقال هناك اولوية
قبل لحوق الصورة او بعده كما في نظيرها لا انها مجردة بحسب الفرض   واعلم ان فائدة
ايراد النظيرين كان سائلا يقول العقل اذا اتم كلامه في الدليل الى اقسام هي مجاز عنه
فلا يتوجه الا بيان استحالتها واما ايراد نظيرها والفرق فكيف يتم جمع ان ثبوت مدعاه
لا يتوقف عليه اجاب بان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة فكلام الشيخ ههنا
بالحقيقة جواب المعارضة المقدرة فانه لما قيل ان الهيولى المجردة لو لحقتها الصورة لم يكن بد من

المواضع

ان يحصل في حيز موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السوية وهو ممتنع لم لا يمكن ان
يعارض بان الجزء الهوائي اذا انفصل الى الماء حصل في بعض الامكنة الهوائية في المثال الاول
او في بعض الامكنة المائية في المثال الثاني مع ان نسبتها الى الجميع على السوية فاجاب بانه
انما حصل في ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لو عورض ثانيا بان
ذلك الجزء اذا انفصل الى الماء ينتقل الى بعض الامكنة المائية مع تساوي نسبتها اليها وانه ما كان هناك
اجاب بانه ان لم يكن هناك كان ثمة هناك اقرب المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو ايضا وضع
سابق والهيولى المجردة عن سائر الاوضاع فقد انسد ابواب المعارضة كلها واطلاق اسم
المعارضة ليس بجيد وكانه لم يفرق بين النقض والمعارضة لان كلا منهما مانع عن ترتب المدلول
عن الدليل والا كشف توجيه على طريق المعارضة وكيف يذكر الفرق في جوابها   وقد يلوح
من كلام الفاضل الشارح ان الامام اورد النقض بان الجسم العنصري نسبته الى جميع الصور النوعية
واحدة لجواز تصوره باية صورة كانت مع ان احدى الصور حاصلة له دائما فلم لا يجوز ان
يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل في احدها اجاب بانا لا نسلم ان نسبة
الجسم العنصري الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى
ومنع الاولوية انما حصل بحسب صورة اخرى سابقة وهلم جرا وهذا الكلام ليس في الكتاب
الا انه قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول الاشكالين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا الاعتراض
من نفسه من غير تعلق بالكتاب ثم قال فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون الهيولى
المجردة موصوفة بصفات متعاقبة معدة لحصولها بعد التجسم في حيز معين كما جاز ان يتصور بصور
متعاقبة تقتضي تخصيصها بصورة معينة اجاب الشارح بان الهيولى مع تلك الصفات ان
تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة والا تكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا
موقوف على ان معد الوضع لا يكون الا وضعا وقد منعه الامام فليس يمتنع ان يقال
تلك الصفات لا تخصص الهيولى بوضع الا انها تعدها لوضع معين حتى اذا انتهى السلسلة
الى الصفة الاخيرة تم استعدادها للوضع المعين ثم تخصص بالوضع المعين وتم ما حصل الى السؤال

ان اورد بطريق النقض الاجمالي امكن دفعه بالفرق وان اورد بطريق النقض التفصيلي
لم يندفع اصلا   ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحد بين الحالين ثبت بالبرهان هو ان لا شيء
من الهيولى المجردة تقارنها الصورة بالفعل وهي لا تدل بالذات على المط وهو لا شيء من الاهيولى
مجردة عن الصورة بل على ان كل هيولى مجردة ليست مقترنة بالصورة بالفعل ثم ينضم اليه قولنا
كل هيولى الاجسام مقترنة بالصورة ينتج كل هيولى الاجسام ليست مجردة بالفعل ويلزمه لا شيء
من هيولى الاجسام مجردة عن الصورة بالفعل والمقدمة الاخرى فانها ينتج ان السالبة المطلقة
كان اخصر واحسن   وهي التي يختلف بها الاجسام انواعا لا شك ان الاجسام مختلفة بالحقائق
فاما نعلم بالضرورة ان حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها متحدة في الجسمية فيكون
اختلافها انما هو بامور وراء الجسمية وهي الصور النوعية وهي مبادي الآثار المختلفة المختصة بنوع
نوع انما تحصل الاجسام ويتنوع بها حتى ان كل جسم فهو مركب في الخارج من مادة وصورة جسمية
وصورة نوعية هي مبدأ فصله وانما اورد قد لان الهيولى لا تقارن جميع الصور بل تقارن
واحدة منها لا تقارن واحدة منها دائما بل في وقت دون وقت فاذا بعد حرمة الحكم
بعدم ان الهيولى لا تقارن كل الصور وان امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول ومن المفهم
الى ان يفهم من قد ان الهيولى انما تقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة جزئية الحكم انما تكون
لجزئية افراد الموضوع لا لجزئية افراد متعلق المحمول   وكيف ولا بد من ان تكون اما
مع صورة   قد ثبت ان في الجسم صورة جسمية وهيولى فنقول جزء ثالث وهو الصورة النوعية لان
الاجسام تختلف بحسب آثارها فمبدأ الآثار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهيولى لانها قابلة فلا بد من
فاعل فتعين ان يكون امر آخر وهو الصورة النوعية فان قلت اذا كان المراد ان للآثار
التي في الاجسام مبدأ فما وجه تخصيص تلك الآثار بالذكر فنقول لا اشكال وعدم امتناع قولنا
فنقول لما كان المدعى ان الهيولى لا تخلو عن الصورة النوعية وانما يتبين ذلك لو كانت لا تخلو عن
الآثار حتى لو وجد جسم لا يكون له اثر لم يتبين ذلك فاورد تلك الاعراض لان الاجسام لا تخلو
عنها فيصح انها لا تخلو عن مباديها بخلاف الآثار الاخر مثل احراق النار وترطيب الماء الى غير ذلك

وانما قال

وانما قال الهيولى لا تخلو عن صورة ولم يقل الاجسام لا تخلو عنها اشارة الى التلازم بين الهيولى
والصورة النوعية كما بين الهيولى والصورة الجسمية هذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح في البرهان
اقسام ما وتقريرها ان الاجسام تختلف في الآثار وتلك الآثار ليست بواجبة لذاتها فلا بد ان
يكون لها مبادي فمباديها اما ان تكون هي الجسمية او الهيولى او امورا اخر والاولان باطلان
لما ذكرنا فهي امور مغايرة لهما فاما ان تكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا باطل لان المفارق
نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف آثارها في الاجسام واما ان تكون مقارنة لها
وهي اما ان تكون متعلقة بالهيولى او لا تكون والثاني باطل لان تلك الآثار انفعالية والانفعال
لا يكون الا في الهيولى فتعين ان تكون متعلقة بالهيولى فاما ان تكون اعراضا او صورا و
الاول باطل لان تنوع الاجسام وتحصلها يتوقف عليها اذ الاجسام انما تختلف بحسب آثارها
المختصة بنوع نوع وتلك الامور مبادي تلك الآثار فالاجسام انما تنوعت وتحصلت
باعتبار تلك المبادي فهي منوعة للاجسام ومحصلة لها ومن البين ان يتوقف تحصل الجوهر
على الاعراض فاذن هي جواهر وهي الصور النوعية لا يقال لا نسلم ان نسبة المفارق الى
سائر الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام
دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا فاستند اليه آثاره وفي
سنده من النفس بانها تتألم وتتلذذ بحسب احوال الآلات مختلفة بل منهم من اسند الآثار
الى الفاعل المختار وح لم يمكن بعد اثبات ان لها مبادي في الاجسام سلمنا لكن لا يلزم منه ان لا
يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولاها استعدادات
مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق آثار مختلفة كما يصدر منه الكمالات المختلفة الفائضة عليها
لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما تصدر من الاجسام فيتبين ان الاحراق ليس
الا من النار والترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة
الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ لتلك الآثار
وح نقول هذا القسم مستدرك لان الكلام في آثار الاجسام فكيف يرد من آثار المفارق

وآثار المقارن وكذا بيان انها متعلقة بالهيولى لانه يكفي ان يقال الامور المقارنة
للاجسام اما اعراض او صور والاول يمتنع ان تكون صورا وهو المطلوب فان قلت
المطلوب ان الهيولى لا يخلو عن صور فلو لم تكن متعلقة بالهيولى لم يثبت المطلوب فنقول تعلق الصور
بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس ثم لم لا يجوز ان تكون تلك المبادي اعراضا
لان تحصل الاجسام متوقف عليها وح ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض
قلنا بعد التنزل عن توقف تحصل الاجسام عليها لا نم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف
على العرض القائم به واما على العرض القائم بشيء اخر فهو ممنوع فان السرير لا شك انه جوهر
وجسم وحصوله يتوقف على حصول الهيئة الاجتماعية القائمة باجزائه لا به ثم لا يلزم من جوهرية
تلك المبادي ان تكون صورا وانما يلزم لو كانت حالة في الهيولى ولم يبين بعد ولكن
ان اثبات الجوهرية ههنا ايضا مستدرك فان حال الصور النوعية مع الهيولى كحال الهيولى
مع الصورة الجسمية فكما ان لنا في اثبات الهيولى ثلث مقامات احدها ان في الجسم شيئا
وراء الجسمية هو باق مع الانفصال وثانيها ان ذلك الشيء محل للجسمية وثالثها انه متقوم
بالحال حتى تكون هيولى والحال صورة فكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات
الثلثة اولها ان في الجسم وراء الجسمية والهيولى شيئا آخر هو مبدأ الآثار واللوازم وثانيها
انه حال في الهيولى وثالثها انه مقوم للمحل لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى المقامان الاولان
اما ثبوتها فواضح واما حلول الجسمية فيها فلما تبين من انها هي المتصلة والمنفصلة ولا معنى
للحلول الا الاختصاص الناعت واما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام
الاول والتقوم لم يتم هذا الاثبات للمقام الثاني كان ذلك عنده ممنوعا واما المقام الثالث
في الصورتين فانما يظهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس مخصوصا بالصورة الجسمية
بل شامل لها وللصورة النوعية كما ستعرف فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل
بمجرد ما ذكره الشيخ من غير حاجة الى زيادة مقدمة   وكذلك لا بد من استحقاق مكان
خاص او وضع خاص هذا دليل ثان على وجود الصورة النوعية في الاجسام وتقريره ان الاجسام

تختلف في استحقاق المكان او الوضع اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كالنار للفلك
المحيط او وضع خاص كما للفلك المحيط وذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون لامر زايد عليها
وهو الصورة النوعية ولما اثبت الشيخ الصورة النوعية من جهتين في دليل من اختلاف
الاجسام في الكيف وفي دليل اخر من اختلافها في الاين مع ان مستند الكيف والاين الصورة
النوعية والامر الواحد لا يقتضي اشياء متعددة لجهة واحدة في الصورة النوعية وان كانت
امرا واحدا بالذات الا انها متعددة بجهات يقتضي بكل جهة ما يناسبها والاثار يقول
الصور تختلف باعتبار آثارها الى اخره قلنا معناه ان الصور النوعية تختلف بحسب الذات حتى يكون
المقتضي للكيف صورة نوعية والمقتضي للاين صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية امر
واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف ويقتضي الاينيات من حيثية مناسبة
للاين ويقتضي سائر الاثار بجهة مناسبة لها واعلم ان الدليل لم يدل الا على ان الاثار مبدأ
في الاجسام واما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد فلا دلالة عليه ولعلهم انما اقتصروا على الواحد
لعدم احتياجهم الى الزايد   وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض الاعراض مغايرة
للصور النوعية لان استحقاق الاعراض غير وحصول الاعراض غير واستحقاق الاعراض هو
جهة الصورة ويوضح ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض في بعض الاجسام وللقائل ان يقول
لا شك ان الاعراض مستندة الى مباد لها هي الصور النوعية ومن البين الواضح المغايرة بين
المبادي والاثار فاي حاجة الى تحقيق المغايرة وايضاحها والجواب انه ما اراد المغايرة
بين الاعراض والصور مطلقا بل اراد الفرق بينهما في استناد الاعراض الى مباد في الاجسام
هي الصور وعدم استناد الصور الى مباد لها في الاجسام هي صور اخرى وذلك لان الاعراض
ربما تزول مع ان السبب المقتضي لها باق في الجسم فان الماء اذا زالت برودته بملاقاة
النار فالسبب المقتضي للبرودة باق وهو الذي يعيد البرودة الى الماء عند زوال المسخن فلولا
ان في الماء سببا لبرودته محفوظ الذات لما عادت برودته بخلاف الصورة فانها اذا
زالت لا تعود عند زوال المزيل كالماء اذا صار هواء لعارض فعند زوال ذلك العارض

لا يخفى ان يحتمل المغايرة
لا يحصل من هذا الفرق
لا يكفي عنه ما ذكره الا
اذا ظهر ان المقتضي اخرى
على ان الصورة الا
لا تعود عند زوال
ما تقتضيه

لا يوجد بطبعه ما . والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاجسام كما اختلفت في
الاثار والاعراض كذلك تختلف في الصور النوعية فلو كان اختلاف الاثار والكيفيات
لاختلاف الصور النوعية وجب ان يكون اختلاف الصور النوعية لصور اخرى ويلزم التسلسل
ثم اورد على نفسه سؤالا تقريره مسبوق بمقدمة وهي انك ستعرف ان الاجسام العنصرية
مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصرا فمادتها انما تتصور بصورة لانها كانت
موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية
فموادها مختلفة اذا تمهد هذا التصوير فلقائل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العناصر
بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصور السابقة واما
اختلافها في الفلكيات فبحسب اختلاف موادها فان كل مادة منها لا تقبل الا الصورة الحاصلة
لها فاجاب بانا لم لا يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات والاثار في الاجسام بحسب اختلاف
الاستعدادات والمواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العناصر
لان مادتها قبل الاتصاف بكيفيتها موصوفة بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول
الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات لان مادة كل فلك لا تقبل الا كيفيتها الحاصلة لها واجاب
الشارح من وجهين احدهما انه ثبت ان لاثار الاجسام واعراضها مبادي موجودة في الاجسام
ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادي مبادي اخرى حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك
المبادي الى المفارقات وامتناع استناد الاثار الاجسام الى المفارق والدليل عليه
ما مر من مغايرة الاعراض لمباديها اي في استنادها الى مباد في الاجسام وعدم استناد
المبادي الى مباد اخرى في الاجسام على ما بيناه وهذا جواب عن اصل السؤال والوجه الثاني
ان اختلاف الكيفيات والاثار لا يجوز ان يكون للاستعدادات والمواد لما تبين ان
لاثار الاجسام وصفاتها مبادي منوع الاجسام وسيعرف سائر الاحوال المذكورة من
كونها مقارنة للاجسام وكونها غير موادها وكونها غير متعلقة بالمواد ولا شك ان
الاستعدادات والمواد ليست كذلك اما الاستعدادات لزوالها عند حصول الكيفيات

والاثار

والاثار فهي تمتنع ان تكون منوعة للاجسام واما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة
كونها ليست بمواد ثم ان تسمية تلك المبادي بالكيفيات او باسم آخر فلا مضايقة
في الاسماء بعد ظهور المعاني فقول الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام اشارة الى ابطال
الاستدلال على انها ليست باستعدادات وقوله وصدور الاعراض المذكورة الى الاستدلال
على انها ليست بمواد لان المادة لا تكون فاعلة وهذا جواب عن السؤال الثاني وهو
لا يتوقف من الاحوال المذكورة الا على انها غير المادة فلعل هو المراد من قوله وسائر
الاحوال المذكورة والا لزم الاستدراك لزيادة في الكلام من غير توقف المرام عليه
فان قلت الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال قد ثبت ان للكيفيات مبادي والاستعدادات
والمواد تمتنع ان تكون مبادي فباقي الكلام مستدرك فنقول تعيين الطريق غير لازم
وحيث سلك هذا الطريق في الجواب الاول سلك طريقا آخر في الجواب الثاني ولا ارتياب
في ان تعدد الطرق ادخل في اثبات المطلوب وعندي ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره
الشيخ وسبق توضيحه لان كلامه في مبادي الاعراض والاثار لا في اختلاف الاجسام
فيها واختصاصها بها فاذا قيل للاجسام آثار وصفات وهي ممكنة فلا بد ان يكون لها مباد
لم يتوجه ان يقال لو كان اختلاف الاثار لاختلاف المبادي لكان اختلاف المبادي لمباد
اخرى فان البحث لم يقع في اختلاف الاثار بل في نفسها ولا يلزم من استناد الاثار الى المبادي
استناد اختلافها الى اختلاف المبادي لجواز اتحاد المبدا واختلاف الاثر بحسب اختلاف القابل
نعم لو وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام تختلف في الكيفيات لانها اما
ان تقبل الشكل والالتئام والانفكاك بسهولة او تقبلها بعسر او لا تقبلها اصلا فانقسام
اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا للفاعل المباين بل
لاجل الصور النوعية ورد عليه ان الاجسام كما تختلف في تلك الكيفيات تختلف في الصور
النوعية فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات لصور نوعية وجب ان يكون
اختصاصها بالصور النوعية لصور اخرى ولا مدفع لهذا السؤال على ذلك التوجيه لكنه ليس

ان سائر الاحوال المذكورة
ينبغي ان يكون
المذكورة
للاجسام وكونها ليست بمواد
عن الصدور بل على انها ليست
اشارة في بيان
اي الاشارة الى انه
لما كان قوله الا انه
ينبغي ان ينسب اليها
تحصل الاجسام انواعا اشارة
الى قوله سابقا وامتناع تحصل الجسم
منفكا عن تلك المبادي ينبغي ان
يكون قوله وصدور الاعراض المذكورة
اشارة الى قوله واما سائر الاحوال
المذكورة فيكون المراد بالصدور
حصول تلك الاحوال ويكفي من
تلك الاحوال حالة واحدة كما ذكر
في السؤال اما اذا حمل الصدور على
مفهومه المتبادر كما في الشرح كان
اشارة الى دليل تلك الحالة
وقرينة على ان المراد
بسائر الاحوال

مستطق على المتن فان الشيخ اثبت ان الصور مبادي للكيفيات حيث قال اما صوره
توجب قبول الانفكاك الى اخره فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب تلك
الكيفيات ثم قال الامام ولئن وقعت المساعدة على اثبات امر زايد على الصورة الجسمية
والمادة في الجسم لكن لم قلتم بانه لابد من اثبات ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية
او فلكية اما الفلك فلا يمكن القطع بان عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك
لان تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كان الصورة موجودة فيه فاما ان تكون لازمة لجسمية
الفلك اولا والثاني باطل اذ مبدا اللازم يمتنع ان تكون ممكن الزوال وان كانت لازمة
فلزومها اما النفس الجسمية او لا تكون حالا فيها او لا تكون محلا لها او لا لا تكون حالا ولا
محلا والاول باطل لان الجسمية ان كانت مشتركا فيها بين الاجسام يلزم ان تكون الصوره
الفلكية مشتركا فيها بين الاجسام وانه مح وان لم تكن الجسمية امرا مشتركا فيه فقد سقط اصل الحجة
والثاني باطل ايضا لان محال في الجسمية ان لم تكن لازما امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه وان كان
عاد التقسيم المذكور فيه ولزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان تكون جسما او
جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذي مضى حتى يقال لو كان لزومها
لجسم او جسماني لكان اما بالجسمية او بحال فيها او بمحلها او لغير الحال والمحل وكذا الثالث لان نسبته
الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد اللزوم للفلك اولى من ان يفيد لغيره
وايضا لو جاز ان تكون لزوم الصورة للمفارق فلم لا يجوز ان تكون لزوم الكيفية له بلا توسط الصورة
ولما بطلت اقسام الثلثة من اصل التقسيم بقي ان تكون لزوم الصورة لمادة الفلك
فلتكن لزوم الكيفية لمادته من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير موجه لانه
لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل فما هذا التقسيم ولو كان معارضة فالمعارض معلل
فكيف يقول لم لا يجوز فالجواب انه سوق لمقدمة ومن ان المعلل اذا اورد الدليل فالسائل اما
ان يسلم جميع مقدمات الدليل اولا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات
لا يكون الا بمنع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلي

والمناقضة

والمناقضة واما منع مقدمة لا على التعيين وهو النقض الاجمالي وان سلم جميع مقدمات الدليل
فاما ان يورد دليلا على نفي ما ادعاه فحصل الالزام وان اورد المعلل ولم يورد فان لم
يورد دليلا على نفي ادعاه حصل الالزام وان اورد دليلا على نفي ما ادعاه فهو معارضة
ثم النقض والمعارضة كما ياتيان في الدليل ياتيان ايضا في مقدمات الدليل وقد تكون بالنسبة
الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال ومناقضة على سبيل المعارضة فقد بان ان الاعتراض
لم يتوجه على الدليل الا اذا كان احد الانواع الثلثة وقد يقال المعارضة انما يتوجه اذا
كان الدليل ظني الدلالة حتى يجوز ان يتحقق الدليل دون المدلول ولو كان قطعي الدلالة وقد
سلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ليس بشيء
لان المعارضة لو قامت وتمت دلت على ان في مقدمات دليل المدعي مقدمة كاذبة
فهي في القطعيات كالنقض وترتيب المنع ان يقدم النقض على المناقضة وهما على المعارضة
اذا ثبت هذا التصور فنقول ذلك الاعتراض نقض اجمالي وتقريره ان الدليل على اثبات
الصوره في الفلك ليس بتام لان احد الامرين لازم وهو اما وجود في المحالات او انتفاء
مقدمة من المقدمات والاول باطل فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر ان لا معنى للنقض
الاجمالي الا منع مقدمة لا على التعيين واما العناد فمن ان احدى صفتيها وهما سهولة قبول
الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن لا يجوز ان لا يحتاج اليها وانما
يحتاج لو كانت وجودية وهو مع اجاب الشيخ بان الصورة النوعية ليست لازمة لجسمية الفلك
لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة لجسمية المطلقة او لازمة لجسمية المختصة بالفلك والاول
باطل لان الجسمية مشتركة فلو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام
وهو مح والثاني ايضا باطل لان خصوصية الجسمية وتنوعها انما هي بالصورة النوعية فهي ليست
لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة اياها وح سقط القسمة المذكورة لابتنائها على لزوم الصورة
النوعية للفلك واذا انتفى لزوم جسمية لصورة الفلك لم يثبت تلك القسمة لان لزوم
لصورة الفلك انما هو لنفس صورته لا لشيء اخر واما اسناد الصورة الى المادة فهو معقول

لان القابل لا يكون فاعلا ولعله يرد هذا الكلام معارضة في مقدمات النقض الاول
متوجها اصلا ومنها نظر لانا نقول بيان ان الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية
لكن لا شك في ذلك كونها لازمة للجسمية المخصصة غاية ما في الباب انهما يكونان متلازمين وكيف
لا يكون لازمة وهي تمتنع انفكاكها عن الجسمية المخصصة والممتنع عن الشيء لازم له وايضا مقدمة
النقض ليست لازمة للجسمية المخصصة لزوم الصورة للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة
فان اراد بقوله الصورة النوعية ليست بلازمة للفلك انها ليست لازمة للفلك على تقدير
كونها موجودة في الفلك فهو لا ينافي لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة
وعدمه معا على ذلك التقدير وانما لم يخل لو لم يكن محالا وهو اول المسئلة وان اراد انها ليست
لازمة للفلك مطلقا فهو ايضا لا ينافي الملازمة بين لزوم الصورة ووجودها في الفلك اذ
انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على انه مما يؤيد كلام الامام حتى يمكن ان يقال لو كانت
الصورة موجودة في الفلك كانت لازمة لجسمية الفلك كما سبق واللازم منتف لما ذكره الشيخ
لكنه يتم تعيين معارضة والسؤال وارد ان على قوله استناد الصورة الى المادة غير معقول
كما لا يخفى فقد ظهر ان كلام الشيخ في هذا المقام خارج عن التوجيه والحق في الجواب ان لزوم
الصورة النوعية للفلك لذاتها فان اللزوم ربما يستند الى ذات اللازم كاستناد الى
الملزوم والى غيرهما ونحن نختار من الشق ان اللزوم لما لا يكون حالا في الجسمية ولا محلا لها
ولا جسما ولا جسمانيا وهو ليس بمفارق فلا محذور ومن ههنا تبين ان مراده من سقوط
الشقة لو كان سقوط نفس القسمة على ما هو الظاهر من كلامه فهو من السلطان ومن الكبير
ان يتجه ان يقال لو كان لزوم الجسمية لصورة الفلك هذا كان هذا اللزوم اما للجسمية او لحال
فيها او للمحل او لغيرهما فان هذا ترديد في اللازم كما ان ذاك ترديد في الملزوم ولو كان
المراد ان الكلام في الاقسام لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس
بفارق بين اللزومين لوروده على لزوم الصورة للجسمية كما رده على لزوم الجسمية للصورة لنفسها
ثم قال الامام سبحانه الحجة التي ذكرتموها تدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب

[illegible]

لهذه

لهذه الاحكام لكن المطلوب ان فيها صورا اخرى ومبادئ الاحكام لا يجب ان تكون صورا
لجواز ان تكون اعراضا فلا بد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب لوجود الاجسام حتى
يثبت كونها صورا وهذه مناقضة والشيخ لم يوردها في الدليل اثبت كونها صورا ثم قال
وانا الى الآن ما رأيت احدا منهم تشاغل باقامة البرهان على ذلك وغفل عن البحث عن كيفية
التلازم فان نتيجته ان الصورة علة للهيولى في الوجود والمراد بالصورة هناك ما هو اعم
من الصورة الجسمية والصورة النوعية ولقد احسن حيث قدم النقض بالوجهين ثم اورد المناقضة
ثم المعارضة بوجهين اولهما ان هذه الصور محتاجة الى الجسمية لانها اما ان تكون حالة في الجسم او
في الهيولى بشرط حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور وان لم يكن صورا لانها
لا تكون مقومة للجسمية وجوابه سلمنا ان هذه الصور ليست مقومة للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا
تكون صورا اذ ليس من شرط الصورة ان تكون مقومة للجسمية بل شرطها تقويم الهيولى
وبيان ان انها مقومة للهيولى من غير دور فقد اعترف الشيخ بهذا الكلام ان تقوم الهيولى
بالصورة تعلم من بحث التلازم فاي حاجة الى اثبات جوهريتها ههنا ليس يكفي فيه
وجود الحامل فيه تعيين صورة ما به هذا الفصل لا يتحقق الا بعد تقديم مقدمة وهي ان
الطبيعة النوعية اذا حصلت في العقل لم يمتنع من حملها على كثيرين والتشخص اذا حصل في العقل
امتنع من حمله على كثيرين معلوم لكن في التشخص امر زائد على الطبيعة النوعية لم يختلف من هذا
الوجه وذلك الامر الزائد هو التشخص والتعين وقد علم قوله بانه صفة تمنع وقوع الشركة في
موصوفها مثل ان الشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية والتشخص وهل هو كذلك في
الخارج فيه ان في الخارج موجودين احدهما الطبيعة النوعية والآخر التشخص او ليس في الخارج
الا امر واحد الذات والوجود اذا حصل في العقل يتعدد كما في النوع مع الجنس فان في
النوع امر زائدا على الطبيعة الجنسية اعني الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات والوجود
وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم انه زائد على الطبيعة
النوعية في الخارج ثم ان تخصص النوع اما ان يكون معلولا لماهيته كواجب الوجود بحكم نوعه
في شخصه فان لم يكن فاما ان يكون الفاعل كافيا في حصوله واما ان لا يكون فان كفى

بعين المقدار والشكل وتشخصهما في انفسهما بل بمعنى ثبوت المقادير المتعينة والاشكال المخصوصة للصور
العقل كان ايضا نوعه منحصرا في شخصه فانهم يقولون العقول انواع متباينة منحصرة في اشخاص
وان لم يكف بل لا بد من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا منحصر في شخص كالافلاك فان ذلك
مادة واحدة لا ينفصل او يتعدد القابل فيتعدد التعينات بحسب تعدد المواد وجهه
قاعدتهم ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب المادة لانه لولا المادة لكان الفاضل كافيا في
افاضته فلا بد ان يكون نوعه منحصرا في شخص وقد فرضنا فيه التعدد هف واذا تقرر هذا فقوله
كلام الشارح انه قد ثبت ان الجسمية قائمة بما تقام الحي في الحامل وثبت ايضا انها غير منفكة عن التناهي
والتشكل محتاجة فيهما اليها فقد ثبت افتقارها في وجودها وتشخصها تحتاج الى الحامل فان اراد ان
يبين ان الحامل لا يكفي في تشخصها بل لا بد من اشياء اخرى وذلك لان الاجسام العنصرية تختلف في الاقدار
والاشكال فلو كانت الهيولى كافية فيها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة لاشتراك الهيولى
في الاجسام العنصرية ولا يلزم منه تشابه الكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هما بالمادة لا بالمقدار
لجواز ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية ويكون مع ذلك متشابهة في المقدار اذ المقدار
عارض والتشابه في العارض لا يستلزم التشابه في المعروض وهذا الكلام يشتمل على ثلاث ابحاث البحث
الاول في احتياج الصورة في تشخصها الى الهيولى وهو من المسائل المستفادة من القاعدة المذكورة
الا انه لم يتبين بعد بيانا بوجه آخر وقد اشار الشيخ اليه كما سبق وفيه نظر فان الثابت بالبرهان
ليس الا ان الصورة محتاجة الى الهيولى في تناهيها وتشكلها فمن اين يلزم انها محتاجة في تشخصها اليها
واحتياج العوارض الى شيء لا يوجب احتياج المعروض اليه والبحث الثاني في ان الهيولى لا يكفي في
تشخص الصورة وما ذكره لا يدل الا على انها غير كافية في تعين المقدار والشكل ولا يلزم منه انها
لا تكفي في تعين الصورة فمن الجائز انها تكفي في تعين الصورة ولا تكفي في تعين الشكل والمقدار حتى
تكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال ويمكن ان يتفصى عن البحثين بان نقول
لا معنى لاحتياج الصورة في تشخصها الى الهيولى الا افتقارها في كونها معروضة للعوارض الخارجية
الى الهيولى وربما نقف فيما سيأتي على ما يحقق ذلك واما ان تشابه الكل والجزء غير لازم فلما
لان عظم الشكل من لوازمه وانتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم والحق ان اللازم ليس هو
التشابه فان التشابه يستدعي التعدد ولو كانت هيولى العناصر كافية في تعين الصورة

لم يوجد

لم يوجد من الصورة الا شخص واحد وكذا من المقدار والشكل لما تقرر ان هيولى العناصر شخص
واحد والبحث الثالث في العلل الاخرى التي اشار اليها بقوله الى المعينات احوال منبعثة من خارج
حملها الامام على المعدات فان اختلاف الصور النوعية واختلاف المقادير والاشكال
في الاجسام العنصرية المشتركة في المادة ليس الا بحسب اختلاف استعدادات واختلاف تلك الاستعدادات
بحسب اختلاف استعدادات اخرى حتى ان كل سابق سواء كان صورة او مقدارا او شكلا
فهو معد للاحق وحاصل هذا الكلام جوابا السؤالين ثم تقريرهما عن السؤال الاول انا لا نسلم ان لزوم
المقدار والشكل لو كان بمجرد الحامل لزم استواء الاجسام العنصرية في المقدار والشكل وانما يلزم
ان لو كان لزوم المقدار والشكل بمجرد الهيولى وليس كذلك بل مع المقادير والاشكال السابقة
المعدة وعن السؤال الثاني انا لا نسلم انه لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان
الاختصاص لكل صورة لصورة اخرى بل لصور سابقة معدة فقوله فيما نقله الشارح ان اسباب
الاختلافات اشارة الى جواب السؤال الاول اي الاختلافات في المقدار والشكل وقوله
والاختصاصات اشارة الى جواب السؤال الثاني اي الاختصاصات في الصور النوعية
وعلى هذا الاجابة للامام الى اثبات المعدات فان سند المنع لا يلزم اثباته واما الشارح فقد
حمل العلل الاخرى على العلل الفاعلية لتشخص الصورة فان المادة علة قابلة ولا بد مع العلة
القابلة من العلة الفاعلية ولا فسر المعينات بالمشخصات فان اجزاء العناصر مادتها
متصلة بالمادة الكلية واذا انفصلت عنها حصل لها كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة وشكل
مخصوص فهذه الاعراض الخارجية الكيفية بها هي المشخصات كما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شك
ان ذلك الماء لا يتعين في الخارج الا اذا حصل له انقطاع من البحر وكمية وهيئة مخصوصتان
وهي الاحوال المنبعثة من خارج اي الامور الاتفاقية التي يتعذر وجودها فان علل الاشخاص
من حيث انها اشخاص لا بد ان يشتمل على امور لا توجد الا مرة واحدة فانها لو وجدت مرتين
لزم وجود الشخص الواحد مرتين وانه محال ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية
العلل الفاعلية لتشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة

والتغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصور السابقة فهي لا تحتاج تشخص الصورة
اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة له وكذا القواسر الخارجية كالفصل بعض العنصر منه فان
الغرض الفصل مما يعد الصورة من المبدأ وايضا فقد فسر المعينات الا بالمشخصات وليس
من العلل المذكورة ههنا مشخصات فقد فسر المعينات ههنا بما ليس معينات ويمكن ان
يجاب عن الاول بان المراد من العلل الفاعلة معدات الصورة الشخصية فان العلل المعدة
معدودة في جانب العلل الفاعلية والفاعل يقتضي تخصص الصورة او المقدار في الفاعل معدات
وعن الثاني بانه وان لم يذكر المشخصات في التفسير الثاني الا انه اراده ضمنا وانما لم يذكره
تعويلا على ما سبق والحق ان المتعلم الذكي في حاصل كلامه ان الهيولى غير كافية في تشخص الصورة
بل لا بد فيه معها من مشخصات ومعدات لكن الشيخ وصف العلل بانها تتجدد بها تجدد
من القدر والشكل ولا شك ان المشخصات لا تجدد القدر والشكل فان الشيء لا تجدد
وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة تحتاج في تناهيها وتشكلها ومقدارها الى الشيء
وهي لا تكون في هذه العوارض بل تحتاج الى امور اخرى فكيف يقال من الامور الاخرى هذه
العوارض وكان الامام اقتصر على المعدات لاجل هذه الدقيقة وربما يختلج في خاطرك ان العنايات
تصحيف المعدات من الاعانة فان المعدات معينات للفاعل على الافاضة كل سابق
علة معدة للاحق سر عظيم هذه القاعدة وان لم يلزم الامام اثباتها فما قيل حيث جعلها
سند المنع الا انه لما جعلها الرد يجب عليه ان يبينها ههنا فقد اخل بالواجب واما الذي ذكره
الشارح من ان المادة علة قابلة فلا بد معها من العلة الفاعلة فهو لا يتم ما لم يتبين ان مراده
العلة الفاعلة العلة المعدة فنقول كل حادث لا بد له من علة تامة لا يجوز ان يكون بجميع
اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا او غيرهما والا لزم
قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شيء من
اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج ايضا الى علة تامة غير قديمة بجميع اجزائها وهذه الحوادث
اما ان يكون متناهية او متنافية لا يتسلسل الى الثاني لما ستعرفه فتعين ان يكون قبل كل حادث

حادث لا الى بداية ومن الظاهر ان تلك الحوادث كلما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى الوجود
تقرب المعلول الى تأثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد ولا معنى
للاعداد الا هذا القدر ثم ان هذا التقرب والبعد لا يكون في العدم فلا بد ان يكون في
شيء موجود له تعلق بالمعلول وهو المادة والقرب والبعد بحسب اختلاف استعداداتها فان
ثبت ان كل حادث سابق معد للاحق فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف عليه
اللاحق ولا فان لم يتوقف عليه لم يكن معدا له وان توقف عليه فالسابق لم يوجد اللاحق
قطعا فنقول المعد عدمان عدم سابق ازلي وعدم لاحق ابدي والمعلول يتوقف على عدمه
اللاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق وانعدم واما الاسرار التي عصمها القاعدة
السرية فمنها ان ليس للحوادث بداية زمانية لانه لما كان كل حادث مسبوق بحادث آخر
فلا زمان الا ويوجد فيه حادث ومنها شيء وهو ان الذي يقتضي هذا السر هو اعداد
كل سابق بل مسبوقية كل حادث بآخر فالصواب ان جعلت السر العظيم لترتب عليه هذا
السر ومنها انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لها اما انه لا بد من حركة
سرمدية لا بداية لها فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت متعاقبة
لم توجد الا في ازمنة متعاقبة غير متناهية والزمان مقدار الحركة فيكون في الوجود زمان بلا
حركة مستمرة لا الى بداية واما انها لا نهاية لها فهو ليس لازما من القاعدة وانما
ان لو لزم ان بعد كل حادث حادثا لا الى نهاية كما لزم ان قبل كل حادث حادثا لا الى
حركة بداية لكنه يبرهن عليه فان ارتفاع الحادث لا يكون الا بارتفاع علته التامة
المركبة من وجود وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع
ذلك الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع وجود آخر وهكذا وترتب العدمات الى غير النهاية
يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية وهو المستحيل فتعين ان لا يكون ارتفاع
الحادث الا بارتفاع حادث عدم وليس عدما لاحقا لامتناع العود فلا بد ان يكون
عدما سابقا الى غير النهاية ازليا وارتفاع العدم الازلي لا يكون الا بوجود حادث آخر
في ازمنة متتابعة ٥

فاذن لابد ان يكون بعد كل حادث حادث اخر الى نهاية فعد استفدنا من البحث عن
وجود الحادث وعلته الحكم الاول من البحث عن عدم الحادث وعلته الحكم الثاني هذا بيان ما
ذكره الامام واما ما قاله الشارح فنحن نقول ومن الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة
بين عالم الثبات والمتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون الا بحسب استعدادات
متسابقة والاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمرة لما الى البداية ثبت
استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى لو لم توجد لما حدث حادث بل يكون جميع
الاشياء ازليا ابديا لان المبدا الاول لما كان دائم الوجود كان معلوله ايضا دائما وكذا
معلول معلوله الى غير النهاية ولا موجود من الموجودات الا وهو معلول المبدا الاول
بالذات ومعلول معلوله فيكون جميع الاشياء موجودا دائما فلما انتهت سلسلة الثبات
الى الحركة السرمدية ابتداء عالم الحدوث فان لها جهتين دوامها وتجددها فمن حيث استمرارها
ودوامها مستندة الى علة دائمة الوجود ومن حيث تجددها تصير سببا للحوادث لانها لما تجددت
تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها وبحسب تبدل الاوضاع تختلف استعدادات القوابل فتحدث
الحوادث فهي واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادي الدائمة الى الحوادث
ولما ارتقت سلسلة الحوادث الى المبادي الدائمة واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان
تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لا يخفى على من تامل هذه الفصول ان المقصود منها كون
الصورة جزءا من علة الهيولى والشارحان بنيا الكلام فيه على التلازم بينهما والشيخ اليه اشار
في الشفا اذ لو ثبت ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة وانها ليست علة مستقلة حصل
المقصود بمجرد هاتين المقدمتين فلا حاجة الى اثبات التلازم اصلا فقول الشيخ او تكون الهيولى تتجرد
عن الصورة مستدرك لانه لو حذف من البين لتم الكلام بدونه فانه لما لم تتجرد عن الصورة
كفى تتمة علتها الى الاقسام الاربع والصواب ان يقال الكلام في هذه الفصول لا
يختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن البيان بطريقين احدهما بالصورة
الجسمية والآخر عام لهما اما الطريق الخاص فهو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى امتنع العقل

عن وجودها بالفعل غير محتجبة واذا نظرنا الى ذات الجسمية فربما يجوز العقل ان تكون قائمة
بذاتها فانه لا معنى لها الا امتداد سار في سائر الجهات والامتداد الساري في سائر
الجهات لا يلزم ان يكون قائما بغيره نعم لما احتاج عوارضه من امكان الانفصال
ولزوم المقادير والاشكال عرفنا الى الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت من
ذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة في الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهيولى في
الوجود بل في العوارض المشخصة ويثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى ويشير
بقوله وههنا سر آخر الى تمام الدليل لانه بذلك في الصورة الجسمية اذا ثبت ليس الا احتياج
الهيولى الى الصورة الجسمية واما الى الصورة النوعية فليس شيء غاية ما في الباب ان الهيولى
ملازمة لها لكن الشيخ في الشفا ذكر الاشارة في هذا الفصل الى الفصل بين ما يتقوم
الشيء ومن ما يلازمه فقد بان ان قوله الهيولى مفتقرة مقدمة في الطريق الخاص ولاجل
الشيء الى تمامه اعتمد ههنا عليها ثم اورد الطريق العام وانما في قوله فما للسبب
بل لمجرد التعقب وهو مبني على التلازم وقال الامام تلازمهما ينقسم الى اربعة اقسام والاول
منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون اما علة مطلقة للهيولى او جزء علة ولا علة ولا جزء
علة بل آلة وواسطة فالاقسام ستة واقول اما ان يريد بالعلة المطلقة العلة التامة او الفاعلية
الفاعلية فان اراد العلة التامة فالصورة اذا كانت محتاجا اليها بحيث انها علة تامة او
جزء علة لان ما يحتاج اليه الشيء اما جميع ما يحتاج اليه الشيء او بعضه فلا ثالث لهما وان كان
المراد العلة الفاعلية فلا حصر لان ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزءا منها لا يلزم ان
يكون علة او واسطة ولا يندفع هذا الاعتراض وهي ان يقال المراد العلة التامة وبجزء العلة
ما لا يكون واسطة او آلة فكانه قال الصورة اما علة تامة او لا فان لم تكن علة تامة فاما ان
يكون واسطة او آلة او لا يكون فان لم يكن فهي جزء العلة وعلى هذا لو قسم الى الآلة والواسطة
جزء العلة لكان اولى على انه زاد في الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في المتن
ولا لازم او لقول فيما بعد بل لا بد في امثال هذه ان يكون على احد القسمين الباقيين فلو كان ذلك

التقسيم اذا كان الباقي احتمالات ثلثة واما قوله انما لم نذكره لان مورد التقسيم هو ان
الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم ففاسد لان التقسيم المذكور
ليست مورد التقسيم على ما ظهر والجواب انه ذهب هنا الى انه ليس لهذا القسم احتمال وفي اشارة
نقض الصورة بها يا ابطال هذا القسم واذا لا احتمال له فاي حاجة الى ابطاله واما ان الشيخ
فقد قدم على التقسيم مقدمة وهي ان التلازم بين شيئين انما يكون لو كان احدهما علة موجبة
للاخر او كانا معلولي علة موجبة بحيث يقتضي تلك العلة تعلقا لكل منهما بالاخر كما سياتي
في المتضايفين والعلة الموجبة هي التي يجب بها وجود المعلول فلولا ايجاب العلة على احد الوجهين
امكن انفراد احدهما عن الاخر فلا تلازم بينهما وانما قال يمكن فرض احدهما لجواز تعلق احدهما
بالاخر على تقدير انتفاء شمول التعلق وقوله ولا معلولي زيادة لا فائدة فيه لانه اذا لم يكن
احدهما علة للاخر لم يكن احدهما معلولا وتفصيل هذا الكلام انه يقال اذا كان شيئان احدهما
علة موجبة للاخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت
موجبة يمتنع انفكاك المعلول عنها فاللزوم متحقق من الطرفين واذا لم يكن احدهما علة موجبة
بل كانا معلولين فاستنادهما الى العلة مطلقا لا يكفي في التلازم بينهما والا لكانت الموجودات
باسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود واستنادها الى العلة الموجبة غير كاف في
التلازم والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة لها لا
لا نعني بالعلة الموجبة الا ما يمتنع تخلف المعلول عنها والمعلولات القديمة يمتنع انفكاكها عن
واجب الوجود فلا بد مع ذلك اقتضاء تلك العلة الموجبة تعلق كل واحد منهما بالاخر وتعلق كل
واحد منهما يجب ان يكون دائما فانه لو لم يتحقق التعلق في بعض الاوقات صح انفراد احدهما
عن الاخر في ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر في المتلازمين اللذين لم يكن
احدهما علة موجبة للاخر خمسة امور احدها ان يكونا معلولي علة واحدة والثاني ان تكون تلك
العلة موجبة والثالث ان يكون لكل واحد منهما تعلق بالاخر والرابع ان يكون ذلك
التعلق بعينه تلك العلة الموجبة الخامس دوام ذلك التعلق وعندي ان دوام تعلق كل واحد

منهما بالاخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الاخر فلا حاجة
اذن الى اعتبار الامور الثلثة الباقية والتلازم غير دال عليها فان قلت اذا لم يكن احد
المتلازمين علة موجبة للاخر لم يكن علة اصلا فانه لو كان احدهما علة للاخر كانت موجبة
لامتناع تخلفه عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما علة للاخر لم يكن احدهما واجب الوجود فيكونان
ممكني الوجود وجميع الممكنات ينتهي الى واجب الوجود فيكونان معلولي علة ثالثة بالضرورة
قلت ان المتلازمين يكونان حينئذ معلولي علة ثالثة لكن الكلام في ان التلازم يقتضي ذلك و
كونهما معلولي علة ثالثة في نفس الامر لا يستلزم ان يكون مقتضى التلازم ولئن سلمنا ان التلازم
يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة موجبة وهي التي اقتضت دوام تعلق كل منهما
بالاخر بحيث منهما على وجه لا يلزم الدور كما سياتي وسؤال اخر لما اعتبرت العلة الموجبة
معلولان لا يكونان متلازمين كيف اتفقا لانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحقق العلة
وكلما تحقق العلة تحقق المعلول الاخر فكلما تحقق كل واحد من المعلولين تحقق المعلول الاخر
وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم للعلة وهي ملزومة للمعلول الاخر فكل واحد
منهما ملزوم للاخر ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيئان لا يكون صدورهما
من جهة واحدة بل من جهتين فكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته
والعلة لا تستلزم المعلول الاخر الا من جهة اخرى فلا يتكرر الوسط ثم قال لما ثبت التلازم
بين الصورة والهيولى فاما ان يكون احدهما علة للاخرى او لا يكون فان كان احدهما
علة ينقسم القسمة المتقدمة الى الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم
يقتضي العلة الموجبة والهيولى يستحيل ان يكون علة موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى
قابلة والقابل من حيث انه قابل لا يجب وجود المقبول واما ثانيا فلان القابل لا يكون
فاعلا اصلا وكان الاول مستفاد من اعتبار الايجاب والثاني من العلية انما قال في الاول
من حيث انه قابل وفي الثاني لم يقيد بحيثية من الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول لجواز
امتناع الامر مجوز ان يجب مثل الصورة لم تجب في الواقع الا لمجموع الامر من الفاعل والقابل

واما من جهة الفعل فالقابل لا يكون فاعلا لا بالاستقلال ولا مع الغير فيتعين ان يكون
العلة هي الصورة وهي في هذه الاقسام الثلثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احدهما علة للاخرى
فاما ان يكونا معلولي علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولي علة واحدة
يقتضي الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم وايضا ربما يقول او يكون لا الهيولى تجرد عن
الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى وهذا هو الذي ظنه الجمهور انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين
لا يكون احدهما علة للاخر ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في المتضايفين ونبه الشيخ على فساد
هذا الوهم بقوله بل يكون سبب خارج عنهما فانه لما اعتبر السبب الخارج لتقييد الارتباط بينهما
فتعين ان يكونا معلولي علة رابطة فتلك العلة اما ان تتم كل منهما مع الاخر او بالاخر و
لنا في هذا الكلام مقامات احدها في قوله لا يجوز ان يكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان
يكون القابل فاعلا فان العلة الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان تعتبر فيها الايجاد
فاذا لم يكن احد الشيئين علة موجبة للاخر ولا مستندين الى علة موجبة رابطة لم يلزم امكان انفراد
احدهما عن الاخر كما اذا كان احدهما علة موجبة للاخر غير فاعلة فيمتنع تخلف احدهما عن الاخر
للايجاب [illegible] وانه لم ينقسم علة الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الآلية فاعلة ولم ينحصر
القسم الثاني في القسمين كما اذا ان تعتبر العلة الثالثة احدهما بالاخر وان لم تعتبر فيها الايجاد
لم يلزم ان يكون الهيولى فاعلا على تقدير كونها علة موجبة وثانيها في قسمة علة الصورة الى الاقسام
الثلثة فانه لما جعل الآلة مباينة للواسطة كان القسمة الى اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على
تقدير عليتها اما ان لم تحتج الهيولى الى شيء غيرها وهي العلة المطلقة او تحتاج فاما ان يكون علة قريبة
وهي الواسطة او لا يكون فان كان تأثير العلة القريبة بتوسطها فهي الآلة والا فهي الشريكة
وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولية فان العلة المطلقة هي التي يكفي في
وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة والعلة التامة كذلك والاولية هي العلة بلا واسطة
والعلة التامة كذلك اما قوله مطلقا اي من غير شركة فهو وان كان تكرارا لاطلاق العلة
الا انه حسن لانه في مقابلة الشركة وكذا قوله مطلقا في الآلة والواسطة يعني بدون شركة

في تلك

في تلك المرتبة وانما ذكر هذه الاقسام لان الصورة اذا كانت علة للهيولى احتمل من
طريق البحث ان يقال انها علة تامة لامتناع تخلف الهيولى عنها امتناع تخلف المعلول عن
العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهيولى اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة و
احتمل ان يكون آلة بين العلة القريبة والهيولى لكن عليتها للهيولى ليست بهذه الجهات بل
من جهة اخرى وهي انها شريكة للعلة الفاعلة القريبة فوجب ان يبين ان الصورة لما لم يكن علة
تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلة مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهيولى بل شيء آخر تتقوم به الهيولى
وهو الشريكة والا لكان الاقتصار على انه اذا لم يكن علة تامة فهي جزء علة كافيا وثانيها في ان
القسم الثاني وهو ان لا يكون احدهما علة للاخرى حصره الشيخ فيما يكون بسبب رابط فانه لما بين
الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للاخر لا بد ان يكون بسبب رابط وحصر الرابط
في [illegible] انما حصل من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون من
المتلازمين ما يكونان معلولي علة رابطة وجوابه ان يقال المتلازمان لا بد ان يتعلق كل واحد
منهما بالاخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما في الماهية او في الوجود فان كان تعلقهما بحسب الماهية فهما
المتضايفان وان كان بحسب الوجود وجب ان يكون احدهما علة للاخر والا يلزم ان يكونا
معلولي سبب يعم كل منهما بالاخر او مع الاخر وهما [illegible] ولما كان من الظاهر البين ان تعلق الهيولى
والصورة ليس بحسب التضايف لان يعقل كل منهما ليس مع تعقل الاخر تعين ان يكون في الوجود
وان يكون احدهما علة للاخر فلهذا اقتصر الشيخ هذا هو المطابق لما في الشفاء وسينكشف عليك فان
قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة الصورة الجسمية والنوعية والهيولى فهو
مستلزم لكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم لرفيقه ومن كل واحد من اجزائه
ملازم وليس احدهما علة موجبة للاخر وكذلك كل واحد من اجزائه ملازم للاخر فالصورة
الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونهما ملازمتين للهيولى وهي ملازمة للصورة النوعية فهما
متلازمان وليس احدهما علة موجبة للاخرى فقوله انما يكون [illegible] لم يكن احدهما علة موجبة للاخرى لو
اعتبر في العلة الموجبة كونها علة فاعلة فلما كانت علة للاخرى ملازمة لها كانت علة موجبة بالنظر

يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك فاحفظ اى المراد من مقارنة الصورة الصورة
المقارنة فان الهيولى تفتقر الى الصورة المقارنة لا الى مقارنة الصورة وقد قال الامام
والظاهر انه مراد الشيخ ذلك لا غير واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها كما هو
والا كان اعم اجاب عنه المقدمة عن مقام البحث فان المتكلم ان الصورة شريكة لفاعل
الهيولى ولا دخل لهذه المقدمة فيه قطعا ومنع القضية مفتقرة الى حجة لتقرير السؤال
ان اثبت ما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى
الصورة فان المتلازمين لا يجب ان يكون لاحدهما افتقار الى الاخر كما فى المتضايفين ولو
وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جانب الصورة فقط قوله
بل يكونان متضايفين ليس كما ذكره الامام فان الذى ذكره كالمتضايفين ولعله هو المراد وجوابه
انه يتبين ان لا لاحد المتضايفين تاثيرا فى الاخر فقيل عليه انه كلام على سند المنع وهو غير مسموع و
توجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقة مناقضة ونقض بالمتضايفين لكن المناقضة منه فيه بما سبق
من ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معلولى علة رابطة فلا بد ان يكون
لاحدهما الى الاخر افتقار فلم يبق من الاعتراض الا النقض فاجاب عنه هنا وفيه نظر يجيء فى الحواشى
الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على ان الهيولى يمتنع ان توجد بالفعل بدون الصورة
وقد اشار اليه الشيخ فى الشفاء حيث قال معناه ان يكون الهيولى اقدم ذاتا من الصورة متناليس
ما ... على ان ذاته لا يمكن ان توجد الا مقرونا بالمقارنة الصورة بل على ان ذاته يستحيل وجودها
ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق والفرق بين الآلة والواسطة
جعل الامام الواسطة اعم من الآلة والشارح جعلها مباينة وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك
فان اراد وكلا العنادين الاعم والاخص مستهجن وكان الآلة مباينة للعلة المطلقة كذلك الواسطة
تكون مباينة للآلة او يكون لا الهيولى يتخذ عن الصورة الامام لما رتب الاقسام
وقال اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما
محتاجا الى الاخر او مستغنيا عنه جعل قوله فاما ان يكون الصورة هى العلة المطلقة الاولية

اخره اشارة الى اقسام القسم الاول وزعم ان القسم الثانى محذوف لما ذكرناه وحمل قوله
ما لا اخر على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الاخر على القسم الاخير وهو
الاستغناء من الجانبين واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارج
لا فائدة فيه وكان الواجب ان يقول بل يتقوم كل واحد منهما مع الاخر او به فقوله بل بسبب
اخر يقيم كلا منهما لا حاجة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدل به على
استحالة اقامة احد المتلازمين بالاخر وحده دال على استحالة قيام احدهما بالاخر وحده وايضا
يلزم المنافاة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين
ينافى التلازم وهذا وارد على الشارح فى مقامين احدهما ان قوله يقيم كلا منهما بالاخر لا شك
ان معناه احتياج كل منهما الى الاخر لمكان باء السببية فلا معنى لاقامة كل منهما مع الاخر الا
استغناء كل منهما عن الاخر لانه فى مقابلة باء السببية فلا بد من تصوره والثانى ان المراد بالسبب
الا كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله بل بسبب خارج بينهما على ما تقدم الجمهور وان
كان المراد السبب الرابط على ما عليه فاقامة كل واحد منهما مع الاخر منافية له اذ معناه ان لا
ارتباط بينهما والحق ان القسمة يطلق بالاشتراك على ضم قيد فقيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى
الانفصال والاقسام لا يجوز ان ينافى مورد القسمة الاول لا فى الثانية والقسمة المستعملة
فى البرهان ليست بالمعنى الاول بل بالمعنى الثانى ولا اختلال فيه بل اكثر البراهين مشتمل على ذلك
واما قوله بل الاظهر على ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين يوجب بحسب ثالث لهما مع
استغناء كل واحد منهما عن الاخر وثانيهما ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الاخر و
القسمان اللذان ذكرهما الامام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما دل عليه كلام
الشيخ فهو تفسير الاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح هكذا وجهوه وفيه اعتراف بان معنى مع
الاخر هو الاستغناء من الجانبين وتقرير الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما
علة للاخرى ان يكونا معلولى علة ثالثة وانما يلزم لو انحصر الوجوه واحتيج اليها لو جاز جاز
ان لا يكونا معلولين لعلة او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعلة واحدة وقد اشار
الشيخ الى الجواب عن هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن لبطلانه الا بالبرهان على امتناع وجود

فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود ولما فرض
ان ليس احدهما علة للاخر كان الاخر علة ايضا ممكنا فاذا ارتقاء في العلل فلا بد ان ينتهي الى
واجب الوجود فيكونان معلولي علة ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى منع الدلالة وسبق منا
ايماء الى منع الدلالة وسبق منا ايماء اليها مما سبق واجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي
ظنه الجمهور من ان المتلازمين يمكن ان لا يكون احدهما علة للاخر ولا معلولي علة ثالثة
وقد مرت اشارة الى فساده من ان ذلك ينافي التلازم وفيه ما مر واما الشك الثاني فمقرر
ان قوله مع الاخر ان اراد به استغناء كل منهما عن الاخر فهو مناف لمورد القسمة وان اراد غيره
فهذا القسم يكون محذوفا واجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم وانما يلزم حذف
لو كان المراد بحمله لكنه غير محتمل له لان الاستغناء عن الجانبين ينافي التلازم بينهما وهذا الجواب ليس بصواب
اذ لا يعقل معنى لقوله مع الاخر الا الاستغناء وليت شعري اذا لم يحمله عليه فماذا يفسره ام يقول انه كلام مهمل
والصواب في الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس مورد القسمة في البرهان كما عرفته ولئن
سلمناه لكن لا محذور في منافاته لمورد القسمة في البرهان اشارة واما الصور التي
تفارق الهيولى لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدامها
لكن الهيولى مستمرة الوجود لا تنعدم بانعدامها فان قيل هذا البيان يدل على ان الصور
ليست شريكة للعلة لانعدام العلة المطلقة بانعدام جزئها فالجواب ان الشريكة للعلة هي الصورة
المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود فان قيل الصورة التي هي شريكة العلة اما ان تكون
موجودة او لا لا سبيل الى الثاني لعين الاول لان كل موجود متشخص فتكون شريكة العلة متشخصة
مقول انها وان كانت متشخصة لكن لا مدخل للتشخص في العلية بل شريكة العلة ليس الا طبيعة الصورة
من حيث هي هي فان قيل الموجود في الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس في الخارج ماهية مطلقة
عرض لها التشخص حتى يكون في الخارج امران الماهية المطلقة والتشخص فيمكن ان يقال العلة الماهية المطلقة
وعدم علية التشخص ليس الا امر واحد وهو الهوية الشخصية ان كانت علة لا تكون مطلقة
فالجواب ان المراد بعلية الصور المطلقة انه لا بد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة
شخصية يعقبها فشريكة العلة هي احدى الصور الشخصية لا على التعيين فان الهيولى لا يحتاج

الى احدهما من حيث انها معينة لهذا ولا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فان
جزء العلة ليس معنى الصورة بل اما معنى واما ملك وليس في الخارج الا معنى او تلك
الا امر واحد دائم الوجود هذا في العلة المطلقة واما ان الصورة ليست آلة مطلقة ففيه
ايضا اشكال وهو انه لا معنى للآلة المطلقة الا ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب
بانفراده ولم لا يجوز ان تكون الصورة بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى
يستحفظ الفاعل الهيولى بصور متعددة هي آلات مطلقة ووجه التفصي عن هذا الاشكال
ان اطلاق الآلة لا يقتضي التوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث انها متصفة كما في اطلاق
العلة والآلة فانه يقتضي انها لا بمعنى التوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة
وههنا سر آخر البرهان المذكور دل على ان للكائنات مبدأ غير الهيولى والصورة يفيض عنه
وجود الهيولى بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصور
ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها اما الى الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هي
وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فبقي احتياجها
الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان تكون علة مستقلة للهيولى
لان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لا تكون واحدة بالشخص فلا بد
ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى و اعلم ان هذا
هو نتيجة الفصل وقد صرح به في الاخرة من اشارات فكيف صار ههنا سرا وايضا لا يلزم من
امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان العلة يمتنع ان يكون
انفكاكها عن المعلول مع امتناع افتقارها وايضا لا حصل الكلام بمجرد منع المقدمات فلا حاجة
الى ابطال المقدمات وابطال الاقسام الاخر ولا محيص عن منع الاشكالات الا بان يقال
السر ههنا اتمام الدلالة في الصورة كما يجب ومنع المقدمات اعني ان الصورة ليست علة
مطلقة ولا آلة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقد مر تفصيله في اول الفصل
السابق ان الشيء الذي يكون مع الشيء متأخرا عنه ثالث اعلم ان ههنا شكا اعتبارا

باعانة من الصورة

احدهما مع المتقدم متقدم واثبتنا ان المتقدم على المع متقدم وان ما مع المتاخر
متاخر والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية التاخر واما العبارة الاولى فهي المعية
في التقدم فنقول ان الشي الذي يكون مع المتاخر اي ما مع المتاخر متاخر ومنع المقدمة
استعملها الشيخ في موضعين الموضع الاول مسند تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة
الحركة قال لان الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا ومن شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاود
ولا يكون من شانه ذلك الا وان يكون واحدة يتحرك منها بالمفارقة والمعاودة فاستحال
ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم يوجد الجهة بعد واذا استحال تاخر الجهات عن الاجسام المستقيمة
الحركة فهي اما ان تكون متقدمة عليها او تكون معها واياما كان فمحدد الجهات متقدم على الاجسام
المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان
المتقدم على المع متقدم الموضع الثاني مسند امتناع علية الحاوي للمحوي قال لو كان الحاوي علة
المحوي كان متقدما بالذات على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشي متقدم على المع
فيكون عدم الخلا متاخرا عن الحاوي والمتاخر عن الشي موقوف على ذلك الشي وكل موقوف
على ذلك الشي ممكن لذاته فيكون عدم الخلا ممكنا لذاته متصف وسيتبين لك في ذلك الموضع
ان هذا النقل غير مطابق لمتن الكتاب ثم سال نفرض انه الحاوي مع العقل الذي هو علة
المحوي وما مع المتقدم متقدم فلازم ان يكون الحاوي متقدما على المحوي فعود المحذور واجاب
بان تقدم العقل على المحوي بالعلية والحاوي ليس علة للمحوي فلا يلزم تقدمه فخرج من ذلك ان
ما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وما مع المتاخر يجب ان يكون متاخرا والمنع مشكل
قال الشارح المعية تطلق على التلازم اما في الوجود او في التصور وعلى الاتفاق اما التلازم
في الوجود فكما بين الحركة والتناهي او الشكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم في
التصور فكما بين وجود الملاء وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلا امرا مغايرا لوجود
الملا وانما قال كذا لان الخلا عدم الملا فعدم الخلا عدم عدم الملا وعدم العدم عين الوجود
وان وهما مغايرا له فلا اقل من ان يكون لازما له واما الاتفاق فكما اذا صدر معلولان

عن علة واحدة من غير تعلق لاحدهما بالاخر فحيث قال ما مع المتاخر متاخر اراد المعية
التلازمية فان المتلازمين اذا كان احدهما متاخرا عن ثالث او متقدما عليه كان
الاخر كذلك لا محالة وحيث قال ما مع المتقدم ليس بمتقدم اراد المعية الاتفاقية فان
المتصاحبين اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على ثالث او متاخرا عنه لا يجب ان يكون
الاخر كذلك وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء التقدم والتاخر فان كل شي اذا
نسب الى شي اخر فاما ان يكون متقدما عليه او متاخرا عنه او لا يكون متقدما عليه ولا متاخرا
عنه فيكون معه ولما كان التقدم والتاخر على انحاء خمسة كما مر كان المعية ايضا على تلك
الانحاء فالمعية ليس معناها الا سلب التقدم والتاخر لكن لا مطلقا بل في المعنى الذي به
التقدم والتاخر فمعنى المعية الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون احدهما
متقدما على الاخر والمعية في الرتبة ان يكونا واقعين في الترتيب لا يكون احدهما اقرب
الى المبدا من الاخر والمعية في الطبع ان يكونا موجودين من غير احتياج بينهما والمعية في
العلية ان لا يكون احدهما علة للاخر لكنهما مشتركان في العلية وقد استشكل الشيخ تحقيقها
ولعل وجه الاشكال انه اذا كان موجودان احدهما علة للاخر فمتقدم ومتاخر والا فان لم
يوجد العلية فيهما فلا معية في العلية وان اعتبرت العلية فالشي باعتبار العلية اما علة
متقدمة او معلول متاخر فان كان هناك معية فلا يكون الا في التقدم في العلية او التاخر
فلا يكون معية في العلية مطلقا وحلّه ان التقدم والتاخر اعتبرا بينهما الى ثالث وليس المعتبر
في المعية الا حال احدهما مع الاخر او وجه الاشكال ان المعية في العلية ان كانت بين
علتين لم يمكن ان يكونا بالقياس الى امر واحد وان كان معلولين فان فرضنا انهما معلولا
علة واحدة لم يجز ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد فلم يتحقق يكون استنادهما
الى علتين فاذا كان احدهما علة لشي والاخر معلولا لشي اخر يكونان معا ايضا في العلية
فلا موجودين الا واحدهما علة للاخر او كانا معا في العلية ولا بعد في ذلك بل كل موجودين
اما ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معلولي علة واحدة لانتهاء العلل الى الواجب
واما المعية في الشرف فان يكونا متساويين في الشرف اذا ازدلفنا احدهما

شرفا صار متقدما واذا احطتكم بهذا فنقول ان اجرينا الكلام على ما هو المعروف في تفسير المتقدم
فالمتقدمتان في التقدم والتاخر والمعية والزمانيات بعضها وان كانت بحسب العلية فما
مع المتقدم على ثالث يمتنع ان يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد
وما مع المتاخر عن ثالث وان جاز ان يكون معلولا متاخرا عنه الا انه لا يجب اذ ليس كل ما
لا يكون علة ولا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلته وكذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل ما
لا يكون منه ومن المتقدم او المتاخر احتياج يحتاج الى المتاخر او يحتاج الى المتقدم وعلى هذا القياس
في الرتب كما اذا كانت المعية زمانية والتقدم والتاخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس فالمقدمتان
وان كانتا مستعملتين في البراهين كما نبهنا عليه بيانا فيما مر بعضهما لتصور المعية انهما اي معنى
وتصور التقدم والتاخر ثم الدلالة عليهما وان اجرينا على تفسير الشيخ بالتلازم والتصاحب
فهو اجراء الكلام على خلاف ما عند العرف ومع ذلك ان كان المراد مجرد ما على ما هو الظاهر
من كلامه وسمعناه من ائمة الكتاب ورد عليه شيئان احدهما النقض بان المعلول ملازم للعلة
البعيدة ومتاخر من العلة القريبة ويمتنع تاخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها
ويستحيل تاخرها عن نفسها والاخر الاستدراك فانهم قالوا الحيولي لم يكن متقدمة على التناهي
والشكل فهي اما متاخرة عنهما او معهما والجسم المستقيم كذلك لا متقدم كجهة فهو اما مع جهة او متاخر
عنها واذا كان المراد بالمعية التلازم ومصاحبة الزمان فالحاجة الى هذا البيان وانه كان
المراد منه المعية معهما عاد الاستفسار والنقض في المعية والتقدم والتاخر   الثالث انا قد بينا
ان الحيولي لا تنفك عن التناهي والتشكل اما مع جهة او قبلها كفى في ذلك ان يقال الحيولي ليست علة
لهما فهما غير متاخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها فبيان التلازم ههنا مستدرك في
الدلالة وانه المدعى ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية والدلالة المذكورة
لا تتم في الصورة النوعية لان اثبات ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة للتناهي والتشكل
واما ان الصورة النوعية ليست علة لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد   اقول وهذا
البيان بعد تاخر الصورة عن مهية الشكل اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع
اما دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تاخر الشكل عن مهية الصورة والذي

نوعيه

٢ لما كان في هذه المقدمة ان التناهي والتشكل ...

بدعيه عدم تاخر الشكل والتناهي عن الصورة المشخصة من حيث انها مشخصة كما ذكرتم لا يصلح للمعارضة
واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لا ينفك في الوجود عن التناهي والشكل وان لم يعلل
بهما من حيث المهية فهي تحتاج في تشخصها اليهما والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متاخرا فهما غير
متاخرين عن الصورة المشخصة فان قلت هما متاخران عن الصورة لانهما عرضان قائمان
بها ومن المستحيل احتياج الشيء الى ما يتاخر عنه اجاب بان تاخرهما عن مهية الصورة ولا بعد
احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن مهيته كالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين والوضع وان
كانا عرضين له متاخرين عنه ومن الفضلاء من سمعته يقول الشيخ انما نقل العوارض المشخصة فان
تلك العوارض ان كانت عقلية لم يشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارض في الخارج
ومن البين عند العقل ان تشخص العرض في الخارج بل وجوده موقوف على وجود المعروض المتشخص
فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض وايضا التناهي نسبة بين الجسم وبين ما ينتهي به والشكل نسبة
بين الجسم والشكل فهما ليسا موجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين وكذلك الاين حصول
الجسم في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا انهما موجودان
فان كانت مطلقة استحال ان يكون مشخصة وان كانت متشخصة فكذلك والا العدد ثم التشخص
بزوال المابل الحق ان المشخص هو المبدا الفاعل فان التشخص ليس الا نحو الهوية وهنحو الهوية
ربما يكون نحو الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربما يكون نحو الهوية بالغير فذلك
الغير هو الذي يجعل نحو الهوية نحو الهوية ولا نعني بالمشخص الا هذا وانا اقول هذا انما
يكون لو ارادوا بالمشخصات علل الهذية لكنك ستعرف انهم ارادوا بها الاعراض الخارجية
اللازمة للتشخص وح يندفع الشبهات بقي في البحث نظر ان احدهما ان الصور المشخصة لما
كانت محتاجة الى التناهي والتشكل كانت متاخرة عنهما لا محالة فدعوى تحقق معيتهما او تقدمهما
على الصورة دعوى احد امرين لازم الانتفاء وانه قبيح في نظر الناظر ومستدرك في صناعة
البرهان وح سقط المقدمة الثانية القائلة بان ما مع المتاخر متاخر عن الاعتبار ايضا لعدم توقف
البرهان عليه الثالث ان التناهي والتشكل من اعراض الصور الجسمية فهذا البيان ايضا يختص بها

وان نعني بالتشخص الا ان يكون الشيء معروضا لتلك العوارض وان تلك انما تتشخص معروضيتها لها

اي كما ان بيان الامام ايضا مختص بها وقد اشار الى ذلك فيما تقدم

كما بين الامام وفيه ههنا ترى اكثر المتأخرين خصصوا البحث بالصورة الجسمية
الى ذكرناه حمل الوجود على ان معناه التشخص لانه استعمله في مقابلة المهية فمعنى الكلام ان
الصورة لو كانت علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بتشخصها وجملة ماهيتها وعلل تشخصها
والمراد بعلل التشخص المشخصات التي هي الاعراض المكتنفة فان قلت قد سبق ان العلة يجب
بذاتها ووجودها واما باعراضها فغير لازم لانها متأخرة عن ذاتها فلا يلزم ان يكون متقدمة
على ما تأخر عن ذاتها فنقول لما كانت تلك الاعراض قائمة بها لازمة لتشخصها لزم سبقها
بالضرورة لامتناع سبقها بوجودها وعللها مطلقا بل فصلها الى علل المهية وعلل التشخص لان
كلامه في هذه المباحث يقتضي تقدم علل المهية على الهيولى وتأخر علل التشخص عنها اما تقدم
علل المهية فلما سيتبين ان مهية الصورة شريكة لعلة الهيولى فلا بد ان يكون عللها سابقة واما
تأخر علل التشخص فلما تبين ان الشكل من توابع الهيولى فنبه ههنا بالتفصيل
الضعيفين واما قوله ثم يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى فمعناه ظ وعلى
الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى اي الوجود
الموصوف بالمغايرة يحصل بعد علة الصورة وتقدمها ولا فاصل وجودها سابق على ذلك
وانت خبير بان هذا الكلام مع هذا التمحل مستدرك لا دخل له في الاستدلال على انها
معلول من جنس ما يباين ذاته ذات العلة اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى
لكانت سابقة عليها بوجودها وعللها والا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصورة فقوله ثم
يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة فكان سائلا يقول هذا يقتضي ان لا يكون الصورة
علة الهيولى اصلا لا مطلقة ولا غيرها لانها لو كانت علة لها في الجملة لسبقها بالوجود والعلل
والا لامتنع ان يكون عن الصورة وجود الهيولى اجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين
الاول ان المعلول اما معلول للوجود او للمهية ونعني بكونه معلول الوجود ان العلة من حيث
كونها موجودة في الخارج تقتضي وجوده ولا نعني بكونه معلول المهية انه مع قطع النظر
عن الوجود تقتضي تلك المعلول فانه لا يعقل معنى به ان المهية اذا وجدت باي وجود كان

اقتضت المعلول ولا شك ان المهية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل شيء لا يكون
ذلك الشيء الا صفة من صفاتها وحالا من احوالها فمقتضيات المهية لا يكون الا اعراضا
واما مقتضيات الوجود فقد يكون جواهر وقد يكون اعراضا الثانية ان المعلول قسمان
سابق للعلة ومقارن لها والمعلول المقارن لا يجوز ان يكون معلولا لوجود الشيء والا لسبقه
في الوجود وقد قارنه في وجوده فيتعين ان يكون معلولا للمهية وح ان كانت علة مطلقة كان
المعلول من احوالها وعوارضها كالفردية للثلاثة فان مهية الثلاثة علة مطلقة للفردية
وهي حال من احوالها وان لم يكن علة مطلقة جاز ان لا يكون المعلول من احوالها كالهيولى مثلا
وبعد تمهيد المقدمتين تقرير الجواب انا لا نسلم ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود
والعلل وانما يكون كذلك لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان المعلولات تنقسم
الى مقارن ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا للوجود والهيولى معلول مقارن
للصورة فلا يكون معلول الوجودها بل لمهيتها وان لم يكن معلول لمهيتها مطلقا لانها
ليست من احوالها المعلول بل جزء علتها هذا ما سنح بخاطري في توجيه هذا المقام ويتبين
بعد ذلك ما في توجيه الشارحين ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلول لوجود
الصورة اورد هذا على الامام حيث قال وان لم يكن معلول لمهية الصورة الا انها معلولة
لوجودها فان اللوازم المعلول قسمان معلول المهية ومعلول الوجود فقال كيف يقول
الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول وهذا ليس مراد لان معلولة الهيولى
لوجود الصورة ليست في نفس الامر على تقدير علية الصورة فكانه قال لو كان الصور
علة للهيولى لم يكن مهية الصورة علة بل وجودها وح لم لا يجوز ان يقتضي الحلول فيها ثم لا
فايدة لهذه المقدمة في الجواب لانه ان فرض ان الهيولى معلول لمهية الصورة جاز ان يقتضي
الحلول فيها بعد وجودها هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ اما اولا فلان كلامه
ليس في نشية العلية بل في نفيها واما ثانيا فلان فيها شيئا لا من الكلام الى الكلام قبل
الامام وذلك مما يورث الخبط في البحث واما ثالثا فلان الجواب لا يستقيم على
اصول الشيخ ان تشخص الحال تابع لتشخص المحل فلو كانت الصورة علة مطلقة

للهيولى استحال ان تقتضي بحلول فيها والا لكان تشخصها متقدما على تشخص الهيولى ومتأخرا عنه
بل الواجب ان يقال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة بوجودها وعليها
على الهيولى ويلزم منه خ لكن قيل بان لزوم المح بين ان هذا التقدير وهو كونها علة مطلقة
للهيولى مح لانها لو كانت علة مطلقة لسبقتها بوجودها فيتحقق بما تقارن وجودها فيكون
سابقة بالهيولى على الهيولى وانه مح واليه اشار بقوله على انها معلول من جنس ما لا سابق ذاته
على ذاته ذات العلة اى لو كانت معلولة للصورة كما هي مقارنة للصورة متقدم على الهيولى
بما تقارنها ثم يستشهد ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الهيولى معلولة لمهية الصورة لان
الهيولى معلولة للصورة عندكم فاما ان يكون معلولا للوجود او للمهية فاذا لم يجز ان يكون معلولا
للوجود لم يكن بد من ان يكون معلولا للمهية لكنه مح لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالشخص
وعلة الواحد بالشخص لا بد ان يكون واحدة بالشخص اجاب بان الهيولى ليست معلولة لمهية
الصورة على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا يكون معلولة لمهية الصورة في الجملة بل هي معلولة
لعلة ماهية الصورة شريكة وفي العلة واليه اشار بقوله وان كان ليس من جواز المعلول لمهيته
اى الهيولى ليست من معلولات مهية الصورة مطلقا ولا يلزم منه ان يكون معلولا لمهيتها
في الجملة ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما يكون مباينة يكون ايضه
مقارنة هذا غاية توجيه الش في هذا المقام وفيه ادراج دليل في دليل على المدعى قبل الاتمام
كما ان في توجيه الامام دفع دليل على المدعى في دليله وكل في ذلك خبط من الكلام وقد فات عنهما توجيه
الاحوال في قوله ليس من جواز المعلول لمهيته فقد كفى بان قال ليس معلولا لمهيته و
الامام حمل كلام الشيخ على تقدير علية الصورة والش قوله على انها معلول من جنس ما لا سابق
على التقدير وافتد قوله وان كان ليس من جواز الحسب نفس الامر واما نحن فقد وجهنا جميع
كلام الشيخ بحسب نفس الامر وفي اللفظ ان ظاهر كلامه ذلك فما ذكرناه اسد واوضح
اولعلك تقول اذا كانت الهيولى   تقرير السؤال انكم قلتم ان الصورة لا تستوى لها وجود
الا بانت مع الشكل ومهما احتاجت الى الهيولى فلزم ان يكون الهيولى علة للصورة سابقة
عليها لكن الصورة عندكم علة للهيولى فقد عاد العلة معلولا وانه مح واما الجواب فقد (

قرره الامام بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء علة وقد طعن فيه بان العلة لا معنى لها الا ما
يحتاج اليه الشيء وهو مدفوع لان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده والذى ثبت ان
الهيولى تحتاج اليها الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون احتياجها الى الهيولى في وجودها
فربما يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم ان يكون علة فلا ينافي كونها معلولة للصورة
ثم قال الامام يدفع في السؤال عبارة العلة ونقتصر على ذلك الاحتياج فنقول قضيتم بان
الصورة لا تستوى لها الوجود الا بالهيولى فيكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم قلتم الصورة
شريكة العلة فيكون الهيولى محتاجة ومحتاجا اليها متأخرة ومتقدمة معا اجاب الش
بان احتياج الصورة الى الهيولى في تشخصها واحتياج الهيولى اليها في وجودها فلا يتأخر
عن الهيولى الصورة المتشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي صورة   اقول لما
بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة محصل كلامه ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان
كيفية تقدم الصورة على الهيولى وذلك بانه قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقيبها صورة
اخرى انعدمت الهيولى فتحقق البدل مقوم للهيولى بالصورة وفي هذا العنوان نظر لانه سيذكر
ان الصورة في الفاسدة الكائنة تعدها ما فتح ان يطلب كيفيته هو ولو كان بين ذلك فيكفيه تصير
بعد ذلك مطلوبا فالاولى ان يقال المط هيهنا تقدم الهيولى على الصورة وبيانه بوجهين
الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكست المسئلة لزم الدور واليه
اشار بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة الثاني ان الهيولى لو كانت متقدمة للصورة لكانت
متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان وانه مح لما مر في الصورة فانها لو سبقت
الصورة لسبقت بما تقارن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة متقدمة ولا حاجة
الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال
لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما تقارن وجودها ولو قال المراد بيان اقامة الصورة
للهيولى امتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام والحاصل ان كلام الصورة
والهيولى ليست علة مطلقة للاخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة العلة بخلاف الهيولى
فانها كما استحال ان يكون علة مطلقة استحال ايضا ان يكون شريكة للعلة لانها قابلة

محضة والقابل لا يكون معطيا للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود
فان الصورة مع انها شريكة للعلة لا يعطي الوجود بل معطي الوجود هو المبدأ المفارق على
[illegible] غاية ما في الباب انها تكون جزء العلة التامة والهيولى علة قابلة للصورة والعلة القابلة
جزء العلة التامة واما الشك الاول فمندفع لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هي صورة
والمتأخر الصورة من حيث انها متشخصة فلا مناقضة بين الكلامين واما الشك الثاني فلانه
لما قال الشيخ الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقيبها بدل لها
انعدمت المادة لكنه ممتنع فلولاها على المادة فعقيب البدل مقيم للمادة بالبدل فيكون الصورة
مقيمة للمادة اعترض الامام بان قوله عقيب البدل مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اي ليس
كل بدل لازم لحصول الشيء مقيما له لان ابدال اعراض الجسم من الاين والشكل والمقدار وغيرها
لازمة لحصوله فانه اذا زال اين معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل
بدل له لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيما لكان هذه الابدال مقيمة للجسم وانتج والا
لكان تلك الاعراض صورا مقومة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة في مقدمة الدليل
ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال لو صح جميع المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة
للجسم مقيمة للمادة لاطراد الدليل فيها فانه اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة
فعقيب ابدالها مقيم للمادة فتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فيكون صورا او نقول
جواب الشيخ انا لا نعم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب انها لا يقيمه في صميمه
ولكنها مقيمة له في تشخصه فان امتناع خلو الجسم عنها يقتضي احتياج الجسم اليها في تشخصه
لو كانت مقيمة للجسم كانت صورا قلنا لا نعم وانما يكون كذلك لو كان كل مقيم صورة والشبهة
من ايهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة انما الصورة هو المقيم للطبيعة
جوهرا وتلك اعراض اقامت في الحقيقة اعراضا واما قوله من حيث انه اين ما الخ فهو جواب
لسؤال هناك ان الجسم احتاج الى تلك الاعراض في تشخصه يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس
كذلك اجاب بان المشخص هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين من حيث
انه اين ما لا من حيث هو اين معين لا يقال نحن نقول هذا الابتداء الاعراض المشخصة ان كانت

متشخصة انعدم التشخص بزوالها وان لم يكن متشخصة استحال ان يكون مشخصة لانا نقول التشخص لا يوجد
في الخارج الا وله عوارض يلزمه متى انعدم شيء منها لا انعدم التشخص فتلك العوارض هي المسماة
بالمشخصات للزومها التشخص من حيث انه شخص وعليه نبه بقوله امتناع انفكاك الجسم عنها انما
يقتضي احتياج الجسم اليها في تشخصه وان كان مشخصة لوجودها في الخارج لكن لا دخل لتشخصها
في التشخص لان المشخص باعتبار لزوم التشخص وهي من حيث انها متشخصة غير لازمة له السؤال
الثاني ان تلك الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت مقيمة لزم الدور اجاب بانها محتاجة الى الجسم
من حيث انه جسم والجسم المتشخص محتاج الى تلك الاعراض فلا دور ولهذا قيل تشخص العرض موقوف
على تشخص المعروض فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض فنقول احتاج المعروض في تشخصه الى
العرض لا الى تشخصه فلا محذور وقوله فليس يصح لما ذكره يعني لا يلزم مما ذكره لان عقيب البدل
لا يكون مقيما بالبدل بل اللازم ان عقيب البدل مقيم للمادة بالبدل في تشخصها فان عقيب
الاين مقيم للجسم المتشخص بالاين وان لم يحتج الجسم من حيث هو اليها وذلك لا ينافي
اقامة الصورة للمادة وعندي ان هذا الجواب غير موجه لان المدعى ان الصورة مقيمة
للمادة في وجودها فيكون المراد من اقامة البدل للمادة اقامتها في وجودها وكلام الامام
انه لو كان كل بدل مقيما في الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم والمادة في
وجودها فيكون صورا اذ لا معنى للصورة الا حال يتقوم وجود المحل فالقول بانها تقيم الجسم في
تشخصه خارج عن التوجيه وكان الشارح ظن انه اثبت كون الجسم صورة ومحلها مادة ومهما ثبت
كونها مقيمة للمادة وهذا سهو فيما زعمه انه سهو لان الثابت ما ان ليس الا الحقيقة
قائمة بالغير واما انها صورة وهو مادة فانما ثبت في هذا المقام لو تم البيان واعلم
ان المدعى والا كان شركا الصورة لعلة الهيولى وقد ذكر في دليلا اقسام ابطل بعضها و
ابطال البعض الاخر وحصل المدعى وهذا الفصل على ما فصله الشارح ادراج دعوى اخرى
في هذا البين قبل تمام الكلام الاول ولا شك في اخلاله بترتيب البحث بخلاف طريقة الامام
فانه تعلق باحد اقسام الدليل ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقيم
الآخر لان المقيم للآخر متقدم عليه بالذات فيكون كل واحد منهما متقدما على الآخر والمتقدم

منهي ح

فلو تشخص العرض يحتاج الى العروض فلا يحتاج العروض الى التشخيص ه

م

على المتقدم على الشيء متقدم عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وانه ممتنع
ولا ان يكون كل واحد يقام مع الآخر لانه اما ان يكون لواحد منهما تعلق في الوجود بالآخر
او لا فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالآخر جاز ان يقوم كل منهما بدون الآخر فلا تلازم بينهما
وان تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما تاثير في الآخر فيلزم الدور وهذا كلام الشيخ وقد اعتبر
في التزييد ذات احدهما واما الشيء فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم من عدم تعلق
كل منهما بوجود كل منهما منفردا عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق
ذات الآخر والا لرجع الى القسم المتقدم وهو ان يكون احدهما علة للآخر فقد تطابق الكلامان
وههنا نظر لانه قد تقرر في اول البحث ان المراد بقيام كل من الشيئين بالآخر الاحتياج من
الجانبين وبقائه مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد
الاستغناء بالاحتياج وعدمه وذلك ممتنع في الاستدلال وان كان اعم منه لم يلزم من تعلق
كل منهما بالآخر تاثير كل منهما في الآخر وجاز قسم ثالث وهو ان يتعلق احدهما بالآخر فقط
ثم اورد الامام منعا ونقضا بالمتضايفين واجاب الشيخ عن المنع بان المفهوم من كون
الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده بدون الغير وهو غير صحيح فان العلة غنية عن المعلول
مع امتناع الانفكاك وعن النقض بان المتضايفين معلولا علة واحدة رابطة بينهما اما
المتضايفان الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة كالتولد للابوة والبنوة وكل
منهما محتاج الى ذات الآخر فان الابوة تحتاج في وجودها الى ذات الابن والبنوة تحتاج
الى ذات الاب وهو الرابطة المحوجة واما المتضايفان المشهوران فلانهما معلولا
علة واحدة كالعقل مثلا وكل منهما يحتاج لا الى كله بل بعضه الى الآخر لا الى كله بل الى بعضه وهذا
لا نفسه احتاج كل منهما الى الآخر بل الى ذات الآخر او الى جزئه حتى اذا نظرنا اليهما نفسهما
لم يكن لاحدهما احتياج الى الآخر قطعا نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما
وح لم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلول علة ثالثة تقيم كلا منهما مع الاخرى بحيث
يكون كل منهما متعلقا بالاخرى فان تشخص كل منهما موقوف على ذات الاخرى وذلك
كما في المتلازمين وبالجملة ما بينه من تعلق كل منهما من المتضايفين بالآخر ان افاد احتياج كل

منهما

منهما الى الآخر فلا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولين لثالث يقيم كلا منهما
بالآخر مع تجويز استغناء كل من المتلازمين عن الآخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز
ان يكون السبب الثالث يقيم كلا من الهيولى والصورة مع الاخرى على وجه يتعلق كل
منهما بالاخرى وهو لا يستلزم بطلان التلازم بينهما على ان النقض لا يختص في المتضايفين
بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في تالي العكس وتلازم الشرطيات وغيرهما فان السالبة
الدائمة مثلا ينعكس سالبة دائمة وتلازمهما ولا توقف لاحدهما على الاخرى فلو استلزم
الاستغناء صحة الانفراد لم يتحقق بين مصدقتين تلازم اصلا وظهر من ذلك جواب
سؤال قدمناه وهو ان الشيخ قسم المتلازمين الى ان يكون احدهما علة للآخر والى ان يكونا
معلولي علة تقيم كلا منهما بالآخر او معه والتلازم بين المتضايفين ليس الا من القسم الاول
لا ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه احال تقسيمه فاجاب بان المعية التي بين المتضايفين
ليست من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه هو المتلازمان في الوجود والمتضايفان
متلازمان في التعقل والهيولى والصورة ليستا متضايفتين وانما تعرض لهما التضايف
كما يقال الهيولى قابلة والصورة مقبولة فان قلت لا يمكن الكلام في التلازم بين
الوجودين وصورة النقض في التلازم بين الماهيتين فلا ينتج نقضا فنقول التلازم بين
الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان النقض
الملزم الصحيح لا يقوم احدهما الا مع قيام وهو تلازم بين الوجودين وحاصل هذا
البرهان على طوله ان الهيولى والصورة لو تلازمتا فاما ان يستغني كل منهما عن الآخر
فلا تلازم واما ان يحتاج احدهما الى الاخرى وح اما ان يكون الاحتياج من جانب
الصورة وهو ممتنع او من جانب الهيولى فالصورة اما ان تكون علة مطلقة وهو ايضا ممتنع
او جزء العلة وهو المطلوب وهذا منقوض بالاعراض اللازمة للهيولى كالشكل والمقدار
والآن فان الهيولى والشكل مثلا متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة الشكل
ملزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية وهذا هو النقض الذي اورد
الامام على فصل نعت البدل معارض بان الصورة حالة في الهيولى ومفتقرة بحلول

احتاج ايضا في وجوده الى المحل فكيف يكون جزءا من علته ويمكن دفع منع المعارضة بان
الاحتياج في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب الماهية ومن لم يقو على دفعها ذهب الى عدم تقدم
الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم تكن متقدمة للهيولى لم تكن صورة ولا
محلها هيولى   فمحصل انه لطلب كيف هو كيفية تقدم الصورة انها وحدها ليست علة للهيولى
بل مع شيء اخر واما ان علتها وتقدمها من حيث هي هي لا من حيث هي صورة معينة فهو بحث عن التقدم
لا عن كيفية التقدم فكان مستدركا في هذا المقام   اشارة انما يمكن ان تكون ذلك على احد
الاقسام اعلم انه لما ثبت ان بين الهيولى والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى
الاخر ولا يجوز ان لا يحتاج شيء منهما الى الاخر فتعين ان يكون احدهما يحتاج الى الاخر وظهر انه يمتنع
ان يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخلو اما ان تكون علة مستقلة
او لا تكون بل جزء علة والاول باطل فقد صح ان الصورة جزء علة فالهيولى انما توجد عن الصورة
وعن شيء اخر اذا اجتمعا تم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشيء سماه اصلا لوجهين احدهما انه الاصل في
العلية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهيولى والثاني انه يتضمن اصل وجود الهيولى من حيث
كونها بالقوة فان قلت كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فههنا
امران امكان الوجود وهو غير مستفاد من شيء بل هو بالذات وعدمها وهو ليس من المبداء
فما استناد وجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل لا معنى له فنقول الهيولى ما به الشيء بالقوة و
الشيء ههنا هو الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى ويصير بالفعل عند الصورة فالمراد انه يعد وجود
الهيولى من حيث كونها مجتمعة بالقوة حتى اذا اتصلت بالصورة صارت مجتمعة بالفعل فالقوة ليست
في الوجود بل في التجسم والصورة لا تفيد الا اخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب الاصل بالفعل
في التجسم لا في الوجود وفي قوله وهو كما ذكرنا موجود ثابت مفارق تنبيه على ترتيب الموجودات
والانسياق من الطبيعيات الى الالهيات فان السبب الاصل لا بد ان يكون دائم الوجود لدوام
وجود الهيولى وان يكون مفارقا عن المادة فانه لو كان جسما او جسمانيا لاشتمل على مادة وصورة
فيكون الصورة علة لها مع غيرها فان انتهى الى المفارق والا عاد بعض المحالات كما يلزم
ان يكون الصورة علة تامة للهيولى وهو ممتنع وذلك المبدا له المفارق اما ان يتوقف تاثيره على

مجموع التجسم

الجسم وهو يعود المحالات ايضا او لا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود او العقل ولما
كان في الاجسام كثرة استحال صدورها عن واجب الوجود فتعين صدورها من العقل فقد علم
ان لكل جسم من الاجسام مبدا مفارقا يسمى عقلا يوجد الصورة الجسمية وبتوسطها واعانتها هيولاه
فقد حصل الانسياق من عالم الاجسام الى عالم المجردات ومن الشاهد الى الغائب واما المعين
لتعقيب الصور فالقطع بان المراد منه الصور المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ الكلام انما
هو في الصورة فاحد الاقسام الباقي ان الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم
من القسمة وقد صرح بذلك في الشفاء حيث قال فيجب اذن ان تكون علة وجود المادة شيئا
مع الصورة حتى تكون المادة انما تفيض وجودها عن الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضه عنه
لا صورة البتة بل انما تتم الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء وبصورة
كيف كانت ثم ان بعض الاذهان قد انساق من قوله توجد عن شيء اصل وعن معين الى ان
الصورة جزء العلة الفاعلية ان العلة الفاعلية للهيولى مجموع الامرين العقل والصورة
من حيث هي هي لهذا يقال انها شريكة لعلة الهيولى لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا على
انها جزء للعلة واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه فقيل المراد بالعلة في
النقل العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انهما لما تلازما فاما ان يكون احدهما علة فاعلة
للاخرى او لا يكون والثاني باطل والا لكان معلول علة فاعلية تقتضي كلا منهما بالاخر ومعه
وهما محالان واذا كان احدهما علة فاعلة لم يجز ان يكون هي الهيولى فالصورة ليست
علة مستقلة فيكون جزء العلة الفاعلية ولو حمل العلة كذلك على العلة الفاعلة لم ينحصر القسم
الثالث فيما يكون لعلة ثالثة تقتضي كلا منهما بالاخر ومعه لجواز ان تقتضي احدهما بالاخر من غير
عكس ولم يلزم التخلف لجواز ان يكون احدهما علة غير فاعلية وقد عرفت هذا مرة قال الامام
المعين هو الحركة السرمدية لان المبداء المفارق لا يكفي في وجود الصور المتعاقبة والا لكانت
دائمة الوجود فيتوقف فيضانها على حدوث شيء يكون سببا لاستعداد صورة صورة وحدوث
ذلك الحادث يتوقف على حادث اخر فقد ظهر مما مر ان هذا لا يتاتى الا بحركة سرمدية
متجددة فتعين الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصل بتعاقب الصور وقال الشيخ لما كان

وهذا تعريض بان الامام
قد تعرض لما لا يحتاج اليه
من تعاقب الصورة التعاقب
انتهى لا يبقى من القسمة

المعنى هو السبب المقتضي لتعاقب الصور والسبب المقتضي لتعقيب الصور هو علة الصور المتجدده
وعلة الصور لا يتم بمجرد الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات لا تكون موجبة بل لا بد لها
من المبدا المفارق واحوال اخرى اتفاقية وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة
للصور المتجدده ومن اجزائها الهيولى لزم ان تكون الهيولى علة لنفسها وانه ممتنع وايضا
يرجع كلام الشيخ الى ان الهيولى يوجد عن السبب الاصل وعن السبب الاصل مع احوال اخر
وقوله من وجه في قوله ويكون السبب الاصل الخ داخلا في المعين من وجه لا وجه له لان
دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضا لو حمل المعين على السبب للصورة او الحركة
السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان احد الاقسام الباقي الذي هو ان تكون
الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزءا لا يستلزم كون الصورة جزءا وعلى
التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة
من حيث هي صورة وهذا انما يتم لو كان المراد بالمعين الصورة من حيث هي صورة لان
ضمير اجتمعا يرجع الى السبب الاصل والمعين نعم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير
الى السبب الاصل والضمير في قوله لتعقيب الصور لا الى نفسها بل الى ما يشتمل عليها وهي الصورة
المطلقة لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه   فاذن الصورة العاقبة اي الصورة
اللاحقة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى ومنوعة لها بمجرد اما شركتها للسبب الاصل
ففي طبيعتها التي بها تشارك الصورة الزايلة واما تنويعها فبخصوصيتها التي لها لخصوصية
الصورة الزايلة فهي تجعل المادة نوعا غير الذي كان بالفعل ما بين الحالين من الاحوال
النوعية   وتشخصه بالصورة قال الامام اراد انه اشار الى كيفية تشخص كل واحد منهما
بالاخرى وهي تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى فان قلت ليس في كلامه دلالة
على تشخص كل واحدة منهما بالاخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منهما تشخص الاخرى
فنقول قوله على وجه يحتمل بيانه كلام اشارة الى الكيفية الا انه ما بينها ولهذا قال
اراد انه اشار ثم تقرر شرحه ان في هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل نوع يحتمل
ان تكون اشخاص انما تتشخص بالمادة ويرد عليه سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة

تشخصها

بصلح

فتشخصها ان كان بمادة اخرى تتسلسل فهذا الكلام من الشيخ يحتمل ان يكون جوابا
لهذا السؤال بمقال الالزام لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالماده
فان قيل التسلسل وان اندفع الا انه يلزم الدور على هذا اجاب بان تشخص كل منهما
بذات الاخر فلا دور ولقائل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الاخر
موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الاخر وانضمام ذات احدهما الى ذات الاخر
موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بموجود والانضمام الى ما ليس بموجود الى غير ممتنع ويمكن
ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود ينضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامه اليها على وجودها
والا لكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود وانه ممتنع قال الشارح تشخص الهيولى بذات الاخر
الصورة معقول لان الهيولى انما يتعين سنخ الهيولى لا بهذه الصورة بل بصورة ما واما
تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة تمتنع ان تفارق
سنخ الهيولى فهي متعلقة بهذه الهيولى بالذات والثاني ان الهيولى قابلة فلا تكون فاعلة
للتشخص فان قيل اذا استحال ان تكون الهيولى علة للتشخص فما بالهم يقولون كل نوع متعدد
انما يتشخص بالمادة اجاب بان المراد ان المادة علة قابلة اما العلة الفاعلة فهي لا غير اخص
المكتنفة بالمادة المسماة بالمشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة
بذات الهيولى لا على ان ذات الهيولى فاعلة لتشخصها بل قابلة كما ان تشخصها بالهيولى المعينة
من حيث هي قابلة لا من حيث هي فاعلة بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث
انها فاعلة لتشخصها لا يقال لا شك ان الشخص واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست
واحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يمتنع ان لا يكون واحدا بالعدد فامتنع
ان تكون الصورة المطلقة فاعلة لتشخص الهيولى لانا نقول ليس المراد بكونها مشخصة و
وكونها فاعلة للتشخص انها مبدأ التشخص للهيولى بل كونها حالة في الهيولى تشخصها لازم
لما يتبعها وذلك كذلك واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس الوجود في
الخارج امر وجود وماهية بل اذا حصل الموجود في العقل فصله اليهما فان قلت هذا
ما كلام على سند المنع فنقول المقدمة متوقف انضمام احد الامرين الى الآخر على

القايلة

وجود ما قضيه بديهية لا تقبل المنع والنقض مندفع بما ذكره وهم وشبهة لا يتم

ان الصورة متقدمة على الهيولى دون العكس اورد عليه سؤالا وهو انهما متلازمان في

الارتفاع ضرورة انه لم يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون احدهما اولى بان يكون

متقدما على الاخر من الاخر فاجاب بانهما وان تلازما في الرفع الا ان رفع العلة متقدم على

رفع المعلول كما ان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة ههنا من الشيء الذي يوجد بهما

اي الهيولى والصورة معا في العقل متقدم على ايجاب المعلول وهو الهيولى يجب

ان يلاحظ لا يخفى ان الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم الصورة وانها شريكة العلة

في العنصريات كذلك دلت على ذلك في الفلكيات على ما ذكره الشارح ههنا وانما امر بالتلطف

قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وعدمها مع ان

الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل وهذا لا يتمشى في الفلكيات لكن يمكن بيانها

فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف سوقا للفكر اليه واما قول الشارح ويستفاد

منها انه يلزم استعداد قبول الصورة وعدمه فقول لا تعلق له بعلية الصورة والكلام فيها

الكميات المتصلة القارة الكم عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد

واما متصل فاما ان يكون غير قار وهو الزمان او قارا وهو ثلثة انواع تتصل بالنسبة

الى نوع اخر وهو النقطة اي بسبب النقطة الى الخط كما ينتهي الخط الى السطح وكما ينتهي السطح الى الجسم يعني كما ان

الجسم ينتهي بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهي بالنقطة فهو نهاية الخط كما ان الخط نهاية السطح

وهو نهاية الجسم فان قيل لا فائدة لذي الوضع في تعريف الانواع الثلثة اذ لا مقدار

الا وهو ذو وضع لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع فنقول المراد بالوضع في تعريف

الكميات دال على ان المراد به قبول الكم وهو كون الشيء ذا اجزاء يتصل بعضها ببعض مترتبة

ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها انه هو من صاحبه وقد احترز به عن الزمان اذ ليس

شيء من اجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء الاخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشيء

بحيث يشار اليه احترازا عن المجردات والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمي اي بلا

توسط شيء اخر والجسم التعليمي يستلزم البسيط لا لذاته بل باعتبار التناهي فانه يمكن

ان تصور

ان يتصور جسم غير متناه وح لا يكون له بسيط واما انه معروض البسيط بالذات

فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس باعتبار عروضه لشيء آخر بل هو عارض له وعارض

للجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفي واسطة العروض واثبات الواسطة مطلقا

ومباحث الجسم التعليمي مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي تبين ماهيته

وهي ان له الابعاد الثلثة واتصاله وتناهيه فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة

متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لا محالة وكذلك شكلها وقد افاد بقوله الجسم ينتهي

ببسيط امرين الاول انتهائه بالبسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتهاء ثابت كان البسيط

ثابتا وانما قلنا انه ينتهي بالبسيط فلانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى واحد منها في جهة

بقي الامتدادان الاخران فانتهاء الجسم انما يكون بما له امتدادان فقط وهذا يقتضي ان

يكون الامتدادان اللذان في السطح مما انتزع عن الجسم وليس كذلك بل عند انتهائه

في جهة يعرض امتداد سار في جهتين اخريين وكان ذلك للتخييل والتفهيم وانما قيد

انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احترازا عن المخروط فان

تناهيه بنقطة حيث تتناهى جميع امتداداته الطولية والعرضية والعمقية عندها فتناهي

الجسم بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط الثاني كيفية لزوم السطح وهي

انه يلزم الجسم لا لذاته بل بحسب التناهي لا يقال يجب ان الجسم متناه في الجهات واما انه في

كل جهة ينتهي بوجود شيء اخر هو السطح فلا بد له من برهان لانا نقول اذا انتهى الجسم في

احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد شيء ممتد في الجهتين فذلك الشيء ليس جزءا من الجسم

لان كل جزء من الجسم ممتد في الجهات فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية

ولا نعني بالسطح الا ذلك وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اي انما ينتهي السطح بالخط

اذا كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه ح يوجد شيء ممتد في جهة واحدة ولو

انتهى السطح في جهتيه لم يلزم انتهاؤه بالخط كما في سطح المخروط فان انتهاءه في جهتيه

بالنقطة وهذا الانتهاء في ما قدمه من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي لان المراد باعتبار

التناهي في جهة واحدة فقط والنهاية من المضاف المشهوري اما انه من المضاف

فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير واما انه من المشهوري فلان من خواص المضاف
المشهوري ان المضاف يحمل على نفسه مضافا الى الاخر فيقال الاب ابو الابن والابن
ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الاخر فلا يقال الابوة
ابوة البنوة والنهاية مضايفها ذو النهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية للذي له النهاية
وذو النهاية ذو النهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط نهاية
وفيه نظر لانه اذا كانت من المضاف المشهوري فلم لا يصدق على الكم فان المضاف
المشهوري ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن بل على كل مقولة فان الاضافة
يعرض كل مقولة من المقولات فاذا اخذت تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا
محمولا على تلك المقولة قطعا والتباين انما هو بين الاضافة الحقيقية وسائر المقولات قال الشيخ
الجسم اذا انتهى فهناك امران احدهما السطح والاخر النهاية ثم ان كلا منهما مضاف الى الجسم
فاذا اضفنا الاول الى الجسم كان سطحا لذي السطح وان اضفنا الثاني كان نهاية لذي
النهاية فهما مضافان مشهوران فالنهاية لو لم تعتبر مع الاضافة لم تكن مضافا مشهوريا
وان اعتبرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف مشهوري فجاز ان يحمل
النهاية عليه ثم عروض السطح للجسم بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم بثبوت النهاية
له فلا يكون السطح نفس النهاية بل مقارن له ويستلزم له فتحصل كلامه الرد على الامام اولا
وتحقيق المغايرة بين السطح والنهاية ثانيا فان قلت غاية ما في هذا ان السطح ليس نهاية
لكنه قال يستتبع الجسم وكذلك ليس بل الامر بالعكس فيقول انا ليس يعني السبية بل بمعنى المعية
وقد اشار اليه الشيخ بقوله اذ هو مقارن له قال الفاضل الشارح مراده ان السطح
والتناهي ليسا جزئين للجسم والا امتنع تصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه
يتصور جسم غير متناه واعترض عليه بانا نتصور الجسم بدون تصور اجزائه وما ذاك الا لاحد
امرين اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه واما لان تصور الجسم كان بوجه ما
والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيف ما كانت المسئلة
فلا يلزم من ذلك في السطح والتناهي قال الشيخ الاجزاء قسمان اجزاء في العقل

ومن الجنس والفصل واجزاء في الوجود وهي المادة والصورة وتصور الشيء انما يتوقف
على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء في الوجود بل يمكن ان يكون الاجزاء
الوجودية مطلوبة بالحجة وان كانت في الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء الوجودية
كما اذا احددنا الجسم انه الذي يقبل الابعاد ففي القبول اشارة الى المادة وفي الابعاد
اشارة الى الصورة اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لم يرد الشيخ ان السطح والتناهي
ليسا جزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلا اذ الاجزاء العقلية محمولة وهما
لا يحملان على الجسم فالامام لم يتفطن لكلام الشيخ حيث حملهما على الاجزاء العقلية فابطل
كلامه بلا تردد واعتراضا بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهي فلانه متعلق
بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءا واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار
التناهي بحسب الخارج والجزء للشيء لا يكون له بحسب الامر الخارج بل لذاته فقوله بل في حيث
لزمه التناهي اشارة الى ان السطح ليس بمقوم وقوله بعد كونه اشارة الى ان التناهي
ليس بجزء للجسم لتحققه بعده وتعلقه بطرفه ثم ربما يتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا
جزئين للجسم الا ان ذا السطح والمتناهي جزءان عقليان فابطل ذلك بانهما لو كانا من
الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما بقي ههنا نظران الاول انه في
كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين احدهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء
الوجودية وثانيهما ان المسطح والمتناهي ليسا من الاجزاء العقلية وليس الدعويين
ترتيب على ما وجهه فلا يكون للفاء في قوله فلا كونه ذا سطح ولا متناهيا فائدة ويمكن
ان يقال الدعوى الثانية دليلان لمن يدل فاء السببية عليه فان السطح والتناهي لما كانا
خارجين عن حقيقة الجسم كان ذو السطح والمتناهي ايضا خارجا لان الماخوذ من الخارج
خارج قطعا والثاني وهو قوله ولذلك قد يمكن فوما في النظر الثاني ان سوال الامام
وارد على المسطح والمتناهي فان من منع استلزام تصور الجسم لتصور السطح والتناهي
كيف لا يمنع استلزام تصوره تصور المسطح والمتناهي والجواب انه يمكن تصور
حقيقة الجسم بدون تصورهما فان حقيقته ليست الا انه جوهر مركب من الهيولى والصورة

ثم ان يقول انا نتصور الجسم ونشك في انه ذو صورة وذو هيولى الى الاخر
فيه وذلك الى الاخر لو كان تصور
الجسم بكنه الحقيقة مستلزما لتصور اجزائه لاستلزم
الجسم المسطح والمتناهي

وبعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا نتصور السطح والمتناهي بل نتصور جسم غير متناه
والى ذلك اشار بقوله ولذلك يمكن قوما فان هولاء لم يثبتوا الجسم الغير المتناهي لعدم تصورهم
حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوا غير متناه فان قلت هذا الجواب
كاف عن السؤال على السطح والمتناهي فلم غيره الى المسطح والمتناهي قلنا نبه بذلك
على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهي وبين المسطح والمتناهي وعلى ان دلالته لم تستلزم
في الاجزاء الوجودية وان سؤاله لم يرد عليهما لا نا بينا ان النهاية اضافة عارضة
للسطح اي بالقياس الى الجسم وليت شعري اين بين ذلك فليس في شرحه شيء يدل عليه ثم
قال ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان يكون شيء متاخرا عن اخر في وجوده ويكون
ثبوت ذلك المتاخر لشيء ثالث متقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثل
ما ذكرنا في المنطق ان برهان الان قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر ويكون ثبوته
للاصغر علة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية ههنا وان كانت متاخرة عن السطح الا
ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له قال الشارح اعلم ان النهاية ههنا من المضاف الحقيقي وهما
قسمان من المضاف المشهوري فان اخذناها تارة مع السطح فصارت مشهورية واخرى
لا معه فصارت حقيقية فاذا كان النهاية ههنا اضافة حقيقية فهي تكون اضافة السطح
الذي هو العارض الى الجسم الذي هو المعروض واضافة العارض الى المعروض انما يتحقق
بعد المعروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للمعروض وفيه نظر لان اضافة العارض
الى المعروض انما يتحقق بعد المعروض فكيف يكون تلك الاضافة علة له وجب ان يكون بعد
المعروض والمعروض ايضا اضافة العارض الى المعروض كان المعروض بعد عروض اخر و
انه محال والجواب الحق ما حقق من قبل ان هناك ثلثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافتها
فلما النهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم بل يعرض الجسم اولا ثم يعرض السطح بسببها
فزالت الشبهة بالكلية يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة
التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي لقائل ان يقول كيف يكون السطح
والخط غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابعاد وجوابه ان التناهي يطلق على

معنيين احدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية
والاخر التناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدر محدود يقدره والمراد
بالتناهي ههنا التناهي في الوضع فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا
كانا متناهيين في الوضع اي اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف هو الخط و
النقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما
وان كانا متناهيين في المقدار لامكان فرض مقدر يقدرهما واذا قطعت الكرة
اذا توهم سطح مستو يقطع كرة ينقسم الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير و
دائرة هي قاعدته وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحيهما هذا
اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما قال الفاضل
الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقاط لما ذكر الشيخ ان وجود النقطة المركزية في
الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلث والثلث والربع وسائر الاجزاء وان لم يمكن فرضها
الا في مواضعها المعينة اعترض الامام بان امكان حصول هذه النقطة ثابت في هذه المواضع
غير ثابت في غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف الاعراض
موجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقط الغير المتناهية بالفعل مع الانقسام الغير المتناهي بالفعل
وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز
والقطبين لان الحركة انما اوجبت الانقسام لاختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما
وجب ان يكون ساكنة وسائر الاجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفعل فان لم يوجب
اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها اجاب بان الحكم بامكان وجود النقط في تلك
المواضع موقوف على فرضها اذ يحتاج الى تصور تلك النقط وتلك المواضع فوجودها لكونها
موقوفة فالامام فرض وقال لم افرض هذا الجواب الخاتم لو كان الامكان امرا اعتباريا
وسؤال الامام الزامي بناء على ان الامكان وجودي عند الشيخ يريد بيان امتناع
تداخل الابعاد لما بين الفصل بالسطح كانه يدعي ان هذا الحكم اول وهذه المسئلة طبيعية
لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للاجسام الطبيعية وكذلك المسئلة التي

بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام ان ما بينهما بعد مقداری لا خلاء فان قلت مسائل العلم
المطالب التی یبرهن علیها فی ذلک العلم فکیف یکون هذا الحکم مسئلة وهو اولی
قولهم بان المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغلب والاولی ما لحقه اثبات الاعراض الذاتیة
بالموضوعات وذلک الاثبات ربما لا یحتاج الی برهان الا تری ان انتاج ضروب الشکل
الاول من المسائل المنطقیة مع انه بدیهی فلا یلزم ان یکون جمیع مسائل العلم کسبیة و
الاستشهاد بان الجسم لا ینفذ فی جسم واقف بذکر الاستقراء الذی یستفاد النفس هذا
الحکم الاول بسببه اذ الحکم الاول ربما یحصل للنفس بسبب تتبع جزئیات یثبت فیها ذلک
الحکم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم اذا نفذ فی مکان جسم اخر یتنحی عنه الجسم المتمکن فیه
ویکرر منه هذه المشاهدة جزم بامتناع التداخل فان قلت الحکم بامتناع التداخل
مکتسب من الاستقراء وهو احدی الحجج علی المطالب والمکتسب من الحجة لا یکون بدیهیا
مقول الحصول من الحجة اعم من ان یکون بطریق الکسب او بالبدیهة فلا بد فی الاکتساب
من حرکتین حرکة من المطلب لتحصیل المبادی وحرکة منها الیه ولیس هناک الا وجدان المبادی
والانتقال عنها الی المطلوب کما فی الحدسیات والتجربیات وغیرها وان ذلک الابعاد
لا الهیولی فان الذراعین لا یجوز ان یصیرا ذراعا واحدا والا لکان الکل مساویا للجزء
لا ان هیولی الذراعین لا یجوز ان یکون هیولی ذراع واحد فان الهیولی لا حصة لها فی المقدار
بل نسبتها متساویة الی جمیع الاقدار ولا ان صورة ذراعین یمتنع ان یکون صورة ذراع
واحد فان الجسم قد یتخلخل فیعظم مقداره ویتکاثف فیصغر مع بقاء صورته فالشیء اما ان
یکون له مقدار او لا فان لم یکن له مقدار کالنقطة فلا یمتنع فیه التداخل کما عند تقاطع الاقطار
یحدث بحسب کل تقاطع نقطة وجمیع النقط یجتمع فی المرکز اجتماعا عاریا عن الامتیاز الوضعی و
ان کان له مقدار فی الطول فقط لم یتمانع من حیث العرض والعمق حتی ان وضعنا احد الخطین
بجنب الاخر لم یحدث عرض واحد منهما علی الاخر لم یحصل عمق والا انقسم السطح الی ما لا ینقسم
وانه قبیح وان کان له مقدار فی الطول والعرض دون العمق تمانع من حیث العمق فاذا
وضع بعض السطوح علی بعض متداخلا لا یحصل منها عمق والا لزم انقسام الجسم الی السطوح

بل التمانع

بل التمانع من حیث المقدار اذ ان مقدارین یکون ان اعظم من احدهما اشارة الی
تحدد الاجسام الاجسام اما متلاقیة او غیر متلاقیة فان کانت غیر متلاقیة یختلف ما بینهما من
البعد فبعد هو ذراع وبعد هو ذراعان الی غیر ذلک سواء اختلف احتمال الابعاد للتقدیر
ویختلف ایضا احتمال تلک الابعاد للتقدیر بما یقع فیها من الابعاد فما یسع جسم محدود ومنها ما
لا یحتمل ان یقع فیه الا جسم اصغر ومنها ما یحتمل جسما اکبر وهذا الاختلاف انما هو اختلاف
مقداری فلا یکون لا شیئا محضا والقائلون بالخلاء فرقتان فرقة زعم انه لا شیء محض
وفرقة زعم انه بعد ممتد وهو الذی یسمونه بعدا مفطورا الا انهم زعموا انه مفطور مشهور
علی البدیهة وان جمیع الناس یحکمون ان من اطراف الاناء بعدا ما باقیا تفارقه الماء ویحل
فیه الهواء وقالوا امکان العالم وجمیع الاجسام التی فیه خلاء ابعاده مساویة لابعاد الاجسام
وهو بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مکانه هذا الخلاء وقول الشیخ هذا تعریف الخلاء الذی
یکون من الاجسام وهو الذی یسمی بعدا مفطورا المنظور فیه لان قول الامام ولا یوجد بینهما
بالملاقی واحد منهما ان حمل علی عمومه فهو الخلاء بمعنی لا شیء وان اراد به الجسم فهو المشترک
بین الخلاء بمعنی لا شیء والبعد المفطور لانه اذا لم یوجد بینهما جسم فان لم یوجد بعد اصلا فهو لا
شیء وان وجد بعد الا فهو البعد المفطور فعلی تقدیر یختص بالخلاء بمعنی لا شیء وعلی تقدیر مشترک
فلا وجه اختصاصه بالبعد المفطور واما قوله ولا یتناول الذی لا یتناهی وقوله بان فرض
فذاهما معناه فرض فی الخلاء اما جسمین بینهما بعد محدود وجسمین اخرین بینهما بعد آخر
اعظم من ذلک او اصغر او مساو لیتقدر الخلاء الواقع من تلک الاجسام بها وقد یشتبه فی
الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا یتقوم بلا مادة لان کل بعد قابل للقسمة الوهمیة بالفعل فیکون
قابلا للقسمة الانفکاکیة فیکون ذا مادة وهذا انما یتم لو کان فی البعد المجرد شیء ینفک عنه
ولیس کذلک واما ان البعد المتصل یتنحی عند سلوک الجسم فلانه لو لم یتنح بل ثبت له دخل
الجسم فیه لزم تداخل الابعاد والذی تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانیة ولا یلزم منه ان
البعد الجسمانی لا یدخل حیز فی البعد المجرد عن المادة وانما یلزم لو اتفقا فی الحقیقة والنوع
فمثل قولنا تحرک کذا فی جهة کذا هذا مخالف لما یجیء من ان الحرکة لا یکون فی الجهة بل الی جهة

اوالیها ولعدم جواز ان یقصد ان تحرک فی سمت متادی الی جهة کذا والجهة التی یمکن ان یقصد
المتحرک علی الاستقامة او یمکن ان یقصدها الاشارة بحیث فی سمت الاستقامة وما لها الجهة
هی التی یقصدها الحرکات المستقیمة او یقصدها الاشارات المستقیمة ای الجهة منتهی الحرکات او منتهی
الاشارات ووجه المناسبة ان الجهات نهایات الامتدادات والبحث عن الامتدادات
وهی المقادیر مناسب للبحث عن نهایاتها وما قال الامام ان الجهة امر تعرض للنهایات
کان الخط والسطح امر تعرض النهایات فهذا غیر کلام الشیخ وربما یورد علی القیاس
الاول ان قولکم الجهة مقصد المتحرک ان یعنون بها ما یکون کل ما ان المتحرک یقصده او منتهی الاشارة
فلا نم ان المتحرک یقصده والجواب ان کل اشارة یمتد الی شیء فهی تنتهی الیه ویمکن ان یقصده المتحرک
وعلی القیاس الثانی ان الاشارة امتداد یخرج من المشیر وینتهی الی المشار الیه فهذا الامتداد
اما ان یکون موجودا فی الخارج او لا فان لم یکن موجودا فی الخارج فمن النظر انه لا یلزم ان یکون
طرفه موجودا فی الخارج وان کان موجودا یلزم ان یحدث کلما اشار خط نافذ فی جمیع الافلاک
بل سطح قاطع لجمیعها لان الخط نهایة السطح بل جسم لان السطح نهایة الجسم ومن البین استحالته وجوابه
ان یقال هب ان هذا الامتداد لیس موجودا فی الخارج الا انا نعلم بالضرورة ان منتهی هذا الامتداد
مشار الیه موجود فی الخارج غایة ما فی الباب انه لا یکون قائما بهذا الامتداد بل بجسم موجود
هناک علی ما سیاتی بیانه ... یرید بیان ان الجهات ذات اوضاع ای مراد الشیخ من هذا
الفصل ان یبین ان الجهة ذات وضع وانما بینه لان صغری القیاس الثانی موقوفة
علیها فیقال کل جهة ذو وضع وکل ذی وضع قابل للاشارة وهذا القیاس مصادرة علی
المط لان الحد الاکبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع هنا لیس بمعنی المقولة بل بمعنی قبول
الاشارة وانما ساقه الی ارتکاب هذا المحذور ظاهر قول الشیخ فیجب ان تکون الجهات لها وضعها
منها ولها الاشارة والاولی ان یقال هذا الفصل فی بیان هذه الصغری حتی یکون الکلام
ان الجهة لابد ان یکون مشارا الیها لانه یقع نحوها الحرکة فهی مشار الیها والمشار بقوله لما
کانت الجهة یقع نحوها الحرکة واما قوله لها وضعها معناه ان الجهات فی نفسها وحیالها قابل للاشارة
یرید بیان ماهیة الجهة اعلم ان حاصل ما تقرر ان الاشارات یمتد منا ولا شک ان

انها تنتهی وکذلک یقصد من الاجسام حرکات مستقیمة وهی تمتد الی منتهی فمنتهی الاشارات
والحرکات یکون ما الیه موجودا ذا وضع فبهذا یتبین وجود الجهة وانه علی ای انحاء الوجود اراد
ان یبین ماهیتها من طرف الامتدادات لانه یجوز ان ینقسم ویقرر السؤال ان قسمة الحرکة
الی الجهة والحرکة عنها انما یحصر لو کانت الجهة غیر منقسمة فانها لو کانت منقسمة لم یحصر فی القسمین
لان هناک قسما آخر وهو المتحرک فی الجهة فانحصار تلک القسمة موقوف علی عدم انقسام الجهة
فلو بین عدم انقسامها بتلک القسمة کان مصادرة علی المط وجوابه ان ذلک القسم مناف
لماهیة الجهة فان الجهة ما الیه الحرکة فلو کانت الحرکة فی الجهة لکانت الجهة مسافة وانه مح ... احدها
هل الکبری ما حقیقتها کان ای یحصل الکبری ما المتحرک فی الاین فمقول الجهة مقصد المتحرک فی الاین
ومقصد المتحرک فی الاین موجود وح لا یرد النقض بالمتحرک فی الکیف فهذا الجواب لیس بتام
ولا مطابق للمتن اما انه لیس بتام فلان مقصد المتحرک اما ان یجب ان یکون موجودا او لا
فان لم یجب فمقصد المتحرک فی الاین لا یجب ان یکون موجودا وان وجب فمقصد المتحرک
فی الکیف یلزم ان یکون موجودا والا فما الفرق واما انه لیس مطابقا للمتن فلان کلامه
ان الجهة مقصد المتحرک لا بالتحصیل بل بالحصول عندها وصولا او قربا ولا خفاء فی ان مقصد
المتحرک بالحصول عنده لابد ان یکون موجودا واما الکیف فهو مقصد المتحرک بالتحصیل فیجب
ان لا یکون موجودا والا لزم تحصیل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لمتن الکتاب
والله الموفق للصواب والیه المرجع والمآب قوله النمط الثانی قوله الاجسام ینقسم باعتبار
الجهات اراد بیان الاجسام الاول والثانیة لما کانت الجهات اطراف الامتدادات ومقاطعها
کانت حدودا فالمحدد هو الذی یقوم به تلک الحدود ویعینها والاجسام باعتبار الجهات
اما محددة للجهات واما ذوات الجهات وهی التی یحصل فی الجهات لا بمعنی الحصول فی حاق الجهة
بل بمعنی القرب الیها وهی الاجسام الثانیة قوله قبل الخوض فی تقریر ذلک ان من المشهور بین الناس
ان الجهات ست وسبب ذلک ان الابعاد المفروضة فی کل جسم ثلثة لا غیر وکل بعد له
طرفان وقد تعین الفوق بالطبع احترازا عن الانتکاس فان مائل الراس فیه لیس بفوق
لانه لیس علی هیئته الطبیعیة وتعین الیمین بجانب الاعلی لانه ربما یصیر الجانب القوی
ضعیفا ولا یقال انه یسار فی العرف لانه یصدق علیه انه اقوی الجانبین فی الاغلب

قال الامام نقلا عن الشفا سبب اعتبار ان عامى هو حال الانسان بحسب ما فهم العوام
من جهاته فانهم يسمون الجهة القوية منه يمينا وما يقابلها شمالا وما يلى وجهه قداما وما يقابله
خلفا وما يلى اسه وقدمه فوقا وسفلا واما فى الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها
ما يلى ظهرها والسفل ما يلى بطنها واعتبار خاص وهو انه يمكن ان يفرض فى كل جسم ابعاد ثلث
متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست واشار الشارح فى اثناء بيانه
الى ان اعتبار الاول راجع الى الاعتبار الاخر فليس مخ فى الانسان وجهة الاباعتبار
طول قامته الذى هو الامتداد الطول فى الجسم ولا يمينه وشماله الا بحسب عرض قامته الذى هو
الامتداد العرضى ولا قدامه وخلفه الا باعتبار ثخن قامته وهو الامتداد العاق فلا يكون
سبب الشهرة الاشتباه وامر انهم لا يبعد ان يكون اعتبارهم الجهات فى الانسان اولا لانه
اقرب اليهم ثم يستعملونها فى سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى وهم
العامة ان الانسان لما احاط به جنبان وعليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم كان
الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار الجنبين واما الفوق والتحت فباعتبار الراس
والقدم واما القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر واما ان منع الجهات منطبقة
على اطراف الامتدادات المتقاطعة فى الجسم فهو وان كان كذلك فى نفس الامر الا انه ليس
ملحوظا فى الراى العامى وهذا باعتبار ما هو غير واجب اى انقسام الجهة الى الست
انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة فى الجسم وتقاطعها على زوايا قوائم وهذا اعتبار غير
واجب لان الجهة طرف الامتداد لا لطرف الامتداد القائم على آخر فاطراف الامتدادات حيث
كانت متقاطعة على زوايا قائمة اولا وهذا اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات
اطراف الامتدادات لا اطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض واطراف الامتدادات
غير متناهية لا تنحصر فى عدد وسلك الامام طريقا اخر فقال الحكم بان لكل جسم جهات ست ليس
بحق لانه ان اريد به الجهات بالفعل انتقض بالكرة التى لا قطع فيها ولا حركة لانها لا جهة لها
بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد ولا امتداد لها اصلا وان اريد به الجهات بالقوة فمع الكرة
بل فى كل جسم جهات لا تتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر الجهات فى ست وهذا الكلام
صحيح لكنه قال لعدد جهات المضلعات عدد ما لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية

ان سمى كل حد جهة او عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم تسم الحدود النقطية جهات
هذا اذا كانت المضلعات اجساما واما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها
ونقاطعها او عدد خطوطها كما يقال للمثلث جهات ثلث فان بعض الفضل لجهات المثلث
انما يستقيم فى السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام فى المضلعات
الجسمية فالمثال لا يطابق الممثل ويقول مراده بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام والسطوح
لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمى كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد
والامتداد اعم من ان يكون جسما تعليميا او سطحا او خطا فيكون السطوح والخطوط
جهات وهذا الكلام من الامام مناقض لما ذكره اولا لان لكل حد او غير النقط لو كان
جهة لكان فى الكرة جهة بالفعل هى سطحها فيبطل قوله لا جهة فيها بالفعل وذكر الشارح ان
هذا لسهو بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة فى الامتداد منقسم فلا تكون جهة
وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم انقسامها فى ماخذ الاشارة والخط والسطح غير
منقسمين فى ماخذ الاشارة وان كانا منقسمين فى جهة اخرى وقيل المراد ان الجهة طرف
الامتداد والخط لا طرف كل امتداد حتى تكون الامتدادات التى هى الاطراف جهات
وفيه ايضا نظر لان الذى تقرر فى اخر الفصل الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه
طرف الامتداد الخطى فلا فان قيل فقد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطعها والامتداد
امتداد يخرج من المشير وينتهى الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو
خط فيكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الا نقطة فنقول الاشارات تنتهى الى سطح المحدد فهو مقطعها
والامتدادات الخطية انما ينقطع بالنقاط لو كانت موجودة فى الخارج لكن الاشارات
لا وجود لها فى الخارج على ان البرهان دال على ان جهة الفوق هى سطح المحدد وحكما بانه لم
جوابه فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطى فيعقل الجهات تنقسم الجهات الست
التى للانسان لها ويحصرون الجهات فيها منها ما هى متبدلة بالفرض ومنها ما لا يتبدل
قال الامام اما التى تتبدل فلان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين غالبا وقد يصير الجانب
الاقوى القوى ضعيفا وبالعكس فلا يعقل اليمين يسارا وبالعكس واما القدام فلما كان عبارة

انه

عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه طبعا وهناك حاسة الابصار فلو فرض عكس ذلك كما اذا
خلق البصر في الموضع الذي هو الان خلف الرأس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع
وما ذكره الشارح وهو تبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت يجب ان يفرض
الامام في الخلف والقدام غير واقع واما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب
القوي ضعيفا والضعيف قويا فنقول لعل مراده ان يفرض الوصف في الموضع الذي هو الآن
خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يسارا ولا اليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في
النادر على ما هو قال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد منهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا
يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام
شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما
هو الذي يلي رأس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب الى رأس الآخر فلو
فسر الفوق بما يلي الرأس والتحت بما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق بما يلي رأس احدهما كان ما يلي
رأس الآخر هو التحت لا ما يلي رجله وبالعكس فهما يتبدلان وان كان المراد منهما ما يلي السماء وما
يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكان هذا الكلام اعتراض على الشيخ حيث اطلق القول بان
الفوق والسفل من الجهات التي لا تتبدل فاجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل ما يلي الرأس والقدم
مطلقا والا يتبدل بالانتكاس وكفى هذا القدر في بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التي فرضها بل
المراد بهما ما ورد في عباراتهم ما يلي الرأس والقدم بالطبع والجانب الذي يلي رأس الشخص القائم على
الطرف الآخر من قطر الارض ليس الذي يلي القدم بالطبع فان قلت لا شك في ان الشخص القائم
على طرف قطر الارض رأسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي رأس الشخص الآخر
يلي القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس اليه فنقول قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل متعلق بالفعل
ومعنى التعلق ان لرأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية التي لرأس كل شخص مع
الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا حيث
رأس الشخص الاول كان على النسبة الطبيعية وليس كذلك فما يكون ما يقرب رأس احد الشخصين
قربا بالطبع ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا بالطبع واما ما شاء ذلك فهو اشارة الى محدد الفلك تحته

القدم خ

فان الجا

فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لان قوة حركته انما يظهر فيه ومقابله بالشمال كما في الانسان
ويحتمل ان يكون المراد بما اشبه ذلك القدام والخلف لانه ذكر من الجهات الفرضية اليمين والشمال
فلم يبق من الجهات الست الا القدام والخلف فاذا حمل عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة
ومعنى الاحتمال ان قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا مشتمل على امرين احدهما اليمين والشمال والآخر
ما يلينا فكذلك في قوله وما اشبه ذلك كان اشارة الى ما يلينا كان الكلام ومثل ما
ما يلينا هو يمين الفلك ويساره فان ما اشبه ما يلينا هو ما يلي الفلك هو يمينه وشماله كما ان ما يلينا
هو يميننا وشمالنا وان كان اشارة الى اليمين والشمال فما يشبههما هو القدام والخلف الا ان تفسير
يمين الفلك وشماله انسب لان قوله فيما يلينا يدل بلا تعسف على ان المراد مثل ما اشبه ذلك لا فيما
يلينا والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا وقد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون
رأسه في جهة القطب الجنوبي ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا و
الشمالي سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب الحركة الغربية
بانسان رأسه في جهة القطب الشمالي ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربع بخلاف القدام والخلف
وما فرضه الشارح ان انما هو بحسب الحركة الشرقية لان يمنة المشرق يمنا ما اعتبرناها واعلم ان الشيخ
انما قدم هذه المقدمة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس في تحدد الجهات مطلقا فان
لكل جسم حدا او احدا او حدودا انما يتعين وضعها منه لكن جسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحدد
الجهات التي يشير الناس اليها لا في جميع تلك الجهات بل في تحدد الجهات المخصوصة منها وهي جهة الفوق
وجهة السفل فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة فلهذا قال فلنعد الى ما هو الغرض ثم شرع
قبل الخوض في البرهان لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان الجسمين الحقيقيين جهتان متعينتان بالطبع
متقابلتان بالطبع اما انهما متعينتان بالطبع فلانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك
بالطبع الى الفوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى التحت كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان متمايزتان
بالطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع واما انهما
متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الاخرى بالطبع وايضا احدهما ما يلي
رأس كل شخص بالطبع والآخر ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلتان ويلزم من ذلك ان

احدهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الاخر غاية البعد عنه بالضرورة اذا تمهد هذا فنقول الما كان
في الموضع خفاء فلا باس ان يشرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما ولا نعبأ بالتكرار
ان وقع اما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهات الحقيقية وتعين وضعها اما ان يكون في خلاء او في ملاء متشابه
اي ملاء لا اختلاف فيه اصلا في الواقع او في ما لا يكون خلاء ولا ملاء متشابها والاول باطل اذ ليس حد
في الخلاء والملاء المتشابه اولى بان يكون جهة طبيعية تميز بها الاخر لتشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه
وكما محال ايضا ان يقع تحدد الجهة بشيء خارج عن الخلاء او الملاء المتشابه ولا محالة ان يكون اوضعيا لان
الجهة ذات وضع وتعين ذات الوضع لا يكون الا بذي الوضع وايا ما كان فتحدد الجهة انما يكون
بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد او لا يكون جسما واحدا من حيث انه
واحد لا سبيل الى الاول لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنتان والجسم الواحد
من حيث انه واحد ان كان تحدد الجهة لم يتحدد به من حيث انه كذلك الا جهة واحدة والمطلوب
تحدد الجهتين فلا تتحدد الا بكون الجسم واحدا من حيث انه واحد وذلك اما بان لا يكون جسما واحدا بل
جسمين او يكون جسما واحدا لا من حيث انه واحد لا جائز ان يكون التحدد بجسمين فانه لو تحدد
الجهتان بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالاخر او يكونا متباينين وهما باطلان اما الاول
فلان الجهتين لو تحددتا بجسمين احدهما محيط بالاخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى
بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان الجهة الاخرى في غاية البعد من الجهة الاولى والذي
في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز فيكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهي
غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعا في التحديد بالعرض
حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح في تحدد جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان
حشوا او فارجا عنه فان الضمير في حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز
فارجا عن المحيط بل الى المحاط اي تحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او فارجا عن
المحاط فلم يكن المحاط دخل في التحديد بالذات فانه لو كان له دخل في التحديد لكان اذا فرض المركز فارجا عنه
لم تحدد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بجسمين محاط بالاخر واما الثاني فلان الجسمين المتباينين لو حددا الجهتين حتى يكون
خلافه واما الثاني فلو تحدد بجسمين متباينين احدهما ان كل جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما تحدد به جهة القرب واما

جهة البعد فلا تحدد بشيء منهما لان البعد عن اي جسم يفرض منهما ليس محدودا فان البعد اذا كان
خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى اين فان كل حد يفرض انه غاية البعد فوراءه ذلك الحد ابعد منه
بالضرورة بخلاف ما اذا كان البعد في حشو الجسم فانه يكون فيه حد معين هو غاية البعد في
ان كل حد يفرض وراءه لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة القرب واليه اشار بقوله ما لم
يكن محيطا وربما توجه هذا المقام بان من كل جسم الى اخر ابعادا لا تحصى والجسم الاخر ليس في
جميع ابعاده بل في بعض ابعاده دون بعض والا لكان محيطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم
والوجه الاول اشد انطباقا على المتن لا يقال في التوجيه نظر اما في الاول فلانه ان اريد
ان البعد المفروض غير محدود والابعاد المفروضة لا يحتاج الى محدد وان اريد البعد الموجود
فلا نسلم انه غير محدود واما في الثاني فلانه ان اريد ان جميع الابعاد لا يتحدد بالجسم الاخر فمسلم
لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة منها لا يتحدد بل لا يلزم منه ان جهة السفل لا تتحدد به وانما
يلزم ذلك لو كانت جهة السفل جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به ان بعض الابعاد
لا يتحدد بالجسم الاخر فلا نسلم ان ذلك البعض هو جهة السفل لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق
وجهة التحت متقابلتان حتى ان اي بعد فرض من جهة الفوق من كل جانب يمتد الى جهة التحت
واي بعد اخذ من جهة التحت يمتد الى جهة الفوق وعند هذا اندفع الاشكال قطعا ومما يعين على
ايضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب يكون
هي سطح جهة القرب ويكون ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه في نفسه
سطح واحد متشابه في جسم واحد متشابه بنسبة الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة
فلو كان في خارجه من بعض جوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد
الحركة المقربة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الاخر الذي لا يلي الجسم الاخر
فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست في مقابلتها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا تكون
الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى فوق لا تكون الا من تحت وبالعكس والضرورة لو وجد جسم جهة
واحدة بالنوع لكونهما قربا منه وجب ان يكون كل قرب منه من اي جانب هو كذلك الجهة
فيكون للجهة الاخرى كل بعد منه فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الاخر كان محيطا وان لم يتحدد

به بل هو ما الاجسام الاخر فلكل الاجسام ان لم يكن واقعة في ابعاد متناهية وتعين الجسم الاول
فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع في مقابل جهة واحدة بالنوع وان تم وان كانت واقعة
في ابعاد متناهية فجهة البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط
بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الحكم الواقع في المركز اذا فرغ الامر بالعرض
والمحيط كاف في تحديد الجهتين الوجه الثاني ان لكل واحد من الجسمين جهات لا تتناهى والجسم الاخر
ما من له لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات بل لا بد ان يقع في بعض تلك الجهات مع امكانه في
الجهة الاخرى وذلك لا بد له من مخصص مؤثر في التحديد فيكون جسما واقعا في بعض جهات الجسمين
الاولين فان كان وقوعه في تلك البعض من الجهات بتخصيص الاولين يلزم الدور والا فتعين
ان يكون المحدد جسما واحدا لكن لا مطلقا بل من حيث الاحاطة لان جهة القرب يتحدد به واما جهة
البعد فليس يمكن ان يتحدد بما يكون خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محددا بل لا بد ان يكون
داخلا فيه وهو المركز فيكون المحيط محيطا كريا وهو المطلوب فان قلت لا حاجة الى هذه التقسيمات
بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفي ان يقال الجهة لما كانت طرف الامتداد فتحددها اما ان
يكون في جسم او جسماني لان تعين في الوضع انما يكون بذي الوضع ولا بد ان ينتهي الى الجسم
لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلا شك انه يتحدد به جهة القرب فيصح ان يتحدد به جهة البعد لكن
جهة البعد بنوعه مح اذ البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا حدد جهتين لم يحدد كيف ما اتفق بل من حيث
الاحاطة فيتحدد بسطحه جهة القرب ويكون بمركزه جهة البعد وهو المطلوب فنقول لا شك ان هذا
محصل البرهان وخلاصته الا ان الشيخ انما زاد القسم الاول وهو ان يحدد الجهة اما في شيء متشابه
او غيره لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير تناهي الابعاد وعلى تقدير لا تناهيها فانه
لا شك ان الناس سلموا الجهات حقيقة وهي لا يستدل على انها جهات موجودة فمنع الجهات
لا بد ان يتعين وضعها فتعين وضعها اما في جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول اي تجويزنا
وجود ما يتشابه غير متناه لا يجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا وضع انه يحدد الجهتين في الخلاء مع انه
بين استحالته فقد تبين لك ان اثبات محدد الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد وعلى
استحالة الخلاء وانما زاد القسم الثاني وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين فقال لما سبق

لان حيث انه واحد

الى الاوهام العامية من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو هو تحت
هذا ما يتعلق بالمتن واما الشرح فنقول فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء
متشابه خلاء كان او ملاء او اما في شيء مختلف وهذا يوهم انه ليس على ما ذاك كلام الشيخ لان قوله
متشابه صفة للملاء لان الملاء المتشابه قسيم الخلاء قسم اخر وقد جعلهما الشارح قسما واحدا لكن هذا
انما لما كان متشابها لان المراد به البعد المفطور والدليل على استحالة التحدد بهما شيء كالصار
قسما واحدا وهو تم لثلثة اوجه احدها ان بعض حدود المتشابه ليس اولى بان يكون جهة
من سائرها وقد اشار ههنا اشارة لطيفة الى ان قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى
فما استدرك لان اي جهة فرض من الجهتين يفرض وان كانت مخالفة لجهة اخرى بالطبع الا ان الدلالة
ليست تتوقف على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الا جهة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالمتشابه لان
بعض حدوده ليس اولى بان يكون تلك الجهة ومطلوبا بالبعض الاجسام دون بعض من غيره لكن قوله
المفروضة مستدرك لعدم توقف هذا الوجه عليه وثانيها ان الحدود في الخلاء والملاء المتشابه
بحسب الفرض لانا لا نعني بالمتشابه الا ما لا اختلاف فيه في الواقع اصلا والجهتان المطلوبتان محددة
بحسب الطبع ويمكن ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود فيهما غير موجودة في نفس الامر وكلامنا في
الجهات الموجودة وثالثها ان الحدود فيهما غير متناهية والجهتان المتعينتان ليستا الا اثنتين
فقوله وكون الجهتين بالطبع اثنين اشارة لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين
بان يقال الحدود الغير المتناهية وضعية او متشابهة فلا يكون الجهتان المتعينتان منها والا
فلا امتناع في ان الاثنتان من الحدود الغير المتناهية وح يكون هذا الوجه مستدركا
وما بطل ان يكون تحدد الجهة في شيء متشابه تعين ان يكون شيء مختلف وذلك الشيء لا بد ان
يكون جسما او جسمانيا لا يقال ان اريد بمحدد الجهة فاعلها فلا نسلم انه لا بد ان يكون جسما او جسمانيا
لجواز ان يكون مفارقا وان اريد به قابلها فمحدد الجهتين الطبيعيتين لا يكون واحدا اذ ان
المركز لا يتقوم بالمحدد لانا نقول المراد به ما يتعين به وضع الجهة ومن البين ان تعين الوضع لا يكون
الا بذي الوضع وكان الشيخ وكذا الشارح نبه على هذا المعنى بان وضع تعين وضع الجهة مقام
تحددها في مورد القسمة واما الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن تحدد الجهتين

الا الاوهام

بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يحدد به الا جهة واحدة
ضرورة انه لو تحدد به جهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف واما ان لكل امتداد
طرفين وكذلك الشيئان بحسب الطبع وقوله المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فستدرك لانا اذا
فرضنا تحدد جهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا بالفرض وهذا الاستدراك
لا يوهن كلام الشيخ لان كلامه ليس في تحدد جهتين بل في تحدد الجهة واذا قيل يمتنع تحدد الجهة بجسم
واحد من حيث انه واحد لان لكل امتداد طرفين بل جهتان بالطبع فوق وسفل ولا يتحدد
بالجسم الواحد من حيث انه واحد جهتان بل جهة واحدة اشتمل الكلام من استدراك واما
الشيء على فرض الكلام في تحدد جهتين كانت تلك المقدمات زائدة قطعا وههنا استدراك
مشترك بين الكلامين وهو بعض جهة القرب فانه يكفي ان يقال الجسم الواحد من حيث انه واحد
ان كان محددا لا يحدد الا جهة واحدة واما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك وان كان
كذلك في نفس الامر الا ان الدلالة لا تتوقف عليه لان المحيط كاف في تحديد امتداد
الاول ان يقال في تحديد طرفي الامتداد كما هو في المتن وكانه جعل الوسط الى الطرفين
امتدادين على الوجهين بتقرير الاول ان جهة القرب يتحدد بكل من الجسمين وجهة البعد لا
يتحدد بشيء منهما فالجهتان لا يتحددان بهما جميعا والمفروض خلافه وقوله فاذن لا يتحدد
الجهتان بكل واحد منهما الصواب فيه ان نقول لا يتحدد الجهتان بهما لان المفروض
تحدد الجهتين بالجسمين وعدم تحدد الجهتين بكل واحد منهما لا ينافيه واما ان المحدد يجب ان يحدد
جهتين معا فانما يثبت لو امتنع تحدد الجهتين بجسمين فكيف صار مقدمة فيه على ان الدليل بدونها
تام كما قررناه واما تقرير الوجه الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين جهات وابعادا ووقوع
الجسم الاخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد
الاخر فلا يكون وقوعه في الجهة المخصوصة وعلى البعد المعين الا لمانع يمنع من الوقوع في الجهة الاخرى
وعلى التقدير الاخر فيكون المانع مؤثرا في التحديد وتعيين وضع الجهة والشيء انما يؤثر في
تعيين الوضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبته الى ما يقع في جميع الجهات والابعاد
على السواء وح يكون وقوعه في بعض الجهات الجسمين وعلى بعض ابعادهما ان كان لغيرهما فتنته

وان كان الهادي

وهناك نقض اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو انه ينتقض بالمحدد فان وقوعه على بعد من المركز
دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطره اطول او اقصر ليس باولى من وقوعه على بعد اخر
مع ان ذلك ليس بمانع واما التفصيل فهو انا لا نسلم ان وقوع الجسم الاخر في بعض الجهات و
على بعض الابعاد ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر ولم لا يجوز ان يكون
لصورة نوعية تقتضي تخصصه بجهة معينة وبعد معين او مادة لا تستعد الا للحصول في تلك
الجهة وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى بطبيعته او بمادته بعدا معينا امكن حصول
في الابعاد المساوية لذلك البعد بالنظر الى الطبيعة وذاته فيكون ممكن الحصول في سائر جهات
الجسم الاول بالضرورة فالسؤال لا يرد ان على الشيخ لاقتصاره على تسوية النسب في سائر الجهات
بل على الشيء حيث ضم مع الجهات الابعاد على انه امر زائد في البيان لم يتوقف عليه اتمام
البرهان   يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة المطلقة في هذا الفصل امران احدهما
امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والاخر عدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة
اما بيان المطلب الاول فهو ان كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ولا يمكن ان يفارق
بالقسر ويكون عن جهة ومعاودته اليه بالطبع ويكون الى جهة فلا بد ان يكون موضعه الطبيعي
في جهة حتى اذا فارقه يكون متحركا عن تلك الجهة واذا عاوده يكون متحركا اليها والجهة
التي موضعه الطبيعي واقع فيها يمتنع ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاود اليه لان
موضع الطبيعي واقع فيها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه او لم يكن فلو كان تحدد الجهة بذلك
الجسم لم يتحقق الوضع فيها كما كان عند مفارقته وليس كذلك انه لو تحدد الجهة به لكان
حركته مع الجهة لا اليها ومنها فقد ثبت ان ما من شانه ان يفارق موضعه يمتنع ان يكون
محددا للجهة وينعكس الى ان محدد الجهة يمتنع عليه ان يفارق موضعه وكل ما يمتنع عليه المستقيمة
وهو المطلب ان يفارق موضعه يمتنع عليه الحركة الاينية اي الحركة المستقيمة فينتج ان محدد الجهة
المحدد له يمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلب الاول فقوله يكون موضعه الطبيعي متحددا بالجهة له
لا بد اي يجب ان يكون موضعه الطبيعي واقعا في جهة حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال
انه تحرك الى تلك الجهة واذا تحرك عنه يقال انه تحرك من تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة ان كل
حركة مستقيمة فهي من جهة والى جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي لا بمعنى انه

الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما قررناه واما المطلب الثاني فبيانه ان محدد
الجهات متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ليس
متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون من شانه الحركة الى الموضع الطبيعي او غيره والجهة لم توجد
بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة وليس
يلزم ان لا يكون متقدما عليها بالذات قلت اللازم هو المطلوب وما ليس يلازم ليس بمطلوب
اذ المطلوب ان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث
شانها الحركة وانما يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شانه الحركة ليس متقدما على الجهة واذا لم
يتقدم الجسم على الجهة فهو اما متاخر عن الجهة او معها واياما كان يكون محدد الجهة متقدما
عليه فان قيل عسى قائل ان يقول ان الشيخ في هذا الفصل مطلوبين امتناع
الحركة المستقيمة على محدد الجهة وتقدم محدد الجهة على الاجسام المستقيمة الحركة وهما حاصلان
من غير تقييد الحركة في مقدمات الدليل على بيانها من الموضع الطبيعي او اليه بان يقال لما ان محدد
الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة لان كل حركة مستقيمة يستدعي جهة فلو كان المحدد حركة
مستقيمة كانت الجهة متحددة قبله واما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة فلان محدد الجهة
متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها فما فائدة تقييد
الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي فجوابه ان الفائدة في ذلك هي التنبيه على انا نحتاج
الى اثبات محدد الجهات ليس لتحدد الجهات مطلقا فان تنامي الابعاد كاف لذلك بل

برهان م

لتحدد الجهات المتغايرة بالطبع فالجهات انما تمايزت بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها
ويهرب عن بعض والبعض الاخر بالعكس فان الاجسام الخفيفة لما تحركت بالطبع الى فوق والاجسام
الثقيلة تحركت بالطبع الى تحت علم ان فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع ولما كان كذلك
فنحتاج الى اثبات محدد الجهات الا لتحدد الجهات المتمايزة بالطبع وتمايزها ليس الا
لتمايز المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع من جهة فوق
وتحت ولا بد من محدد يحددهما ورفعنا النظر عن الجهات المتغيرة بالفرض بكذا وجه بعض
وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات
على الاجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في

تحديد الجهات والكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام
الذي يعلو تحرير الدعوى متقدم على الكلام في هذا المقام ط تبتني فايراده ههنا غير مناسب
انما المناسب اشاعة ايراده في مسألة اثبات المحدد كما ذكرناه والاولى ان يقال يوجه
الكلام في هذا المقام بان الغرض من تقييد الحركة بان تكون من الموضع الطبيعي او اليه
هو التنبيه على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات
العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث تمايز الجهات الطبيعية
على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذاته على ذواتها ولذلك ذكر
بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهات واعلم ان

الجهة ر

تقدم محدد الجهات للشيخ في هذا الفصل يريد ان احد معاني تقدم محدد الجهات على
الاجسام ذوات الجهة بل هو بالعلية وبضرب آخر والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيمة
الحركة او معه فاراد البحث عن الترددين اما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات
على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظ وان يكون بالطبع فان رفع المحدد
يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع
الجهات ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات
الجهة من حيث انها ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم
بحيث يوجب رفعه رفع المتاخر من غير عكس فان قلت المحدد ان كفى في تحدد هذا النوع
وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليها الا بالعلية وان لم يكف فيه لم يكن تقدمه
الا بالطبع فنقول لعل التردد في الكفاية واما التردد الثاني فاشار اليه بقوله وايضا لم
يذكر الشيخ وهو ليس موقعها حجا الخ لشكك الشيخ في التقدم بل كلاما اخر في البحث عن التردد الثاني
على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما لا ولوا اراد كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا
اي ونقول ايضا وقال الامام هذا التردد لا وجه له بل الاليق بما ذكره في النمط السادس
الجزم بامتناع الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم تخللها مع وجود الاجسام ذوات
الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تاخر وجود ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة

تاخر عدم بحكما عنها والمتاخر عن الشيء ممكن معه انه اذا تاخر وجوبه عن وجوب الشيء لم يكن
حال وجوبه الا امكان كما له فيكون الحكما ممكن لذاته يمتنع لغيره وهو تبع وهذا الوجه لا يمتنع بعدم
بعدم محدد الجهات على ان الاجسام ذوات الجهة تتاخر عدم بحكما عن المحدد متاخرة عن الجهة والشبهة
انما هي في معية عدم بحكما لذوات الجهة فانه وان لزم من وجود ذات الجهة عدم بحكما الا انه
ليس يلزم من عدم بحكما وجود ذوات الجهة الا انه ليس يلزم من عدم بحكما وجود ذوات الجهة غاية
ما في الباب ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة وتسميته
الحكم على ان الصواب الحكم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة
ضرورة ان كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعا تذنيب صحيح
ان يكون قد ظهر من الدرس السابق ان محدد الجهات لا يكون له موضع يفارقه ويعاوده وذلك
اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو محيط على الاطلاق وان كان له موضع بالقياس الى غيره واما
ان لا يكون له موضع لكن لا يفارقه فهو ليس محيطا على الاطلاق ولما كان هذا منتجا للبحث المتقدم
صدر بالفاء واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان فتعريف للشيء
بنفسه والاولى ان يقال مكان الجسم سطح باطن للجسم المحيط بذلك الجسم واما قوله الاجسام تنقسم الى
محيط على الاطلاق غير محاط والى اعداه مما هو محاط فان عنى بقوله والى اعداه ما هو محاط
مع انه محيط لم ينحصر القسمة لجواز ان يكون الجسم محاطا غير محيط وان عنى به ما هو محاط فقط لم
يصح قوله واما القسم الثاني فله الموضع والوضع باعتبارات جميعا لان المحاط اذا لم يكن
محيطا لم يكن له وضع بالقياس الى الامور الداخلة اللهم الا ان يجعل المقسم الاجسام المحيطة
او يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة ولعله لا يكون لا يسكن ان البرهان ما دل الا على
ان تحدد الجهتين بجسم واحد يحدد بمحيط جهة وبمركزه اخرى فغاية ما في ذلك ان المحدد
لا بد وان يكون محيطا واما انه يكون محيطا على الاطلاق فغير لازم فاحتمل ان يكون
محيطا مطلقا وان لا يكون بل محاطا وانما اللازم من الفصل الثاني هو ان المحدد
يمتنع ان يكون له مكان يفارقه ولم يلزم منه ان لا يكون له مكان اصلا لجواز ان يكون
له مكان وان فلا يكون عليه هذا ايراد الشيخ قال الشارح انا لم نحكم بصحة احد القسمين وبنى

الامر على الاحتمال لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا
وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالآخر واقول الشكك ليس في ان المحدد شيء واحد
او شيئان بل في انه محيط على الاطلاق او غيره فالصواب ان يقال الغرض تحديد الجهات
الطبيعية وهو حاصل سواء كان المحدد محيطا او محاطا والغرض انه بانه فقد احال في البرهان
ان يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر فكيف جوزه هنا واجيب بان ما سبق
هو انه لا يجوز ان يكون جسمان احدهما محيط بالآخر وتحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى
بالمحاط واما هنا فالمراد تحدد الجهتين بكل واحد من المحيط والمحاط فان احدهما من الآخر بل
نعلم ان الترديد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط على الاطلاق وانه محاط لا انه محيط
على الاطلاق وانه كل واحد من المحيط والمحاط فان قلت الشيخ لم يشكك في ان محدد الجهة هو المحيط
على الاطلاق او غيره بل يشكك في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق او غيره فما الفائدة في
التقيد بالاول فنقول الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلا واما الشارح فقد فسر الاول بانه الذي لم يتحدد
جهة فلا حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهة حيث انه اذا كان محيطان بالاجسام ذوات الجهة
وقد فرضنا تحدد الجهات بالمحيط كان المحاط ايضا تحدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الا
الاما تحدد به الجهات بالذات فتشكك ليس الا في ان محدد الجهات المستقيمة محاط او محيط
على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل المحدد هو القسم الاول لم يقل هو القسم الثاني فقد عرض بان
الحق ان المحدد الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطا لاحتاج في
تحدد موضعه الى غيره لان محدد موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج الى
آخر فلا يكون هو المحدد الاول وفيه نظر لان الكلام في تحدد الجهة لا في تحدد الموضع ومحدد الموضع
لا يجب ان يكون محدد الجهة كالمستقيمة والاولى ان يقال جهة الفوق يمتنع ان يكون وراءها
ذو وضع يمتد الاشارة اليه والاشارة لا بد لها من جهة يمتد فيها فتلك الجهة لا يكون الا جهة الفوق
لانها مقابلة لجهة التحت فلو فرضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا نفذ
الاشارة منها لا يكون الى جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام بسياق الترديد ان الذي يمكن
ان نقول عليه في بيان ان محدد الجهات هو الفلك الاول ان نقول لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل
انا

في ذلك ح

في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وضع طرفي القرب والبعد عنه فاذا كان وحده كافيا
لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو فظهر الفساد لانه لا يلزم من ان يكون الفلك
الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني ان لا يكون الثاني محددا على تقدير وجوده وما نقله
الشارح من دخول المحاط في التحديد بالعرض على ما هو منقول غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان
ما ذكر كان فيما فرض تحدد الجهتين بمحيط ومحاط وههنا لم يفرض تحدد الجهتين الا بالمحيط فلا يلزم
كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحديد بالعرض ثم قال لكن لقائل ان يقول هذا الكلام
انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في وجوده على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع
على المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت احديهما اقدم من الاخرى وجب استناد
المعلول الى الاقدم فقط اقول من النظر ان المراد من قولهم متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع
علتين مستقلتين معا على معلول واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان للجهة امران يمكن ان يكون كل منهما
علة مستقلة لها بدلا عن الاخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة لتحدد الجهات واحتمل ان
يكون الثاني علة مستقلة استند تحدد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة الى
المدعى وهو ان محدد الجهات الفلك الاول او اما اشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه
السؤال لان الفلك الاول كاف في تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثاني او غير متقدم لان
جهة القرب يحدد بمحيط وجهة البعد بمركزه وان اشار الى المدعى كما دل عليه ظاهر كلامه كان معارضا
غير تام وانما يتم لو كان استناد جهة التحدد الى الفلك الاول لكونه اقدم وهو ممنوع
اقول اما وجه تقدم هذا الجواب للشك الاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط في
الوجود الا انه متقدم انه يحتاج اليه في تحديد موضعه فيكون متقدما عليه من حيث تحديد الموضع
وسيأتي له بيان آخر في ذيل هذا البحث حيث بين تقدمه في رتبة الابداع واما الجواب عن
الشك الثاني فبنقضين اجمالي وتفصيلي اما النقض الاجمالي فهو انه يقتضي ان يكون محدد جهة
الهواء مقعر النار ومحدد الماء الهواء لان الهواء مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك او مقعر
النار والاول باطل والا لكان الطبيعي بالقسر في موضعه الطبيعي وانما فتعين الثاني فيكون مقعر
النار محدد الجهة الهواء ولا قائل به واما النقض التفصيلي فهو ان الامر ان النار اذا كانت طالبة

لمقعر

لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك القمر محدد الجهات للجهة غاية ما في الباب انه
يكون محدد المكان هنا بالطبع لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل على امتناع
كون فلك القمر محددا للجهة اما على الاصل المذكور وهو ان لكل جزء كرة مستقيمة جهة وان الجهتين
متمايزتان بالطبع اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار لم يكن متحركا من جهة الفوق
بل الى جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محددا لجهة الفوق فان قلت النار تطلب
وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر
اجاب بان المراد به ليس يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام بل فوق سائر العناصر ولما
كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول
ما ذكره معارض بانا لو فرضنا متحركا يجتاز على الفلك الاعظم فانا نحكم جزما بانه يتحرك الى فوق
لا من فوق ولو استحال هذا الفرض لعدم الشرط وهو الفضاء كذلك استحال ذلك الفرض لوجود
والاولى الاستدلال بما هذا الاشارة على ما مضى في الدرس السابق — اما تحقيق ان يكون
ظ هذا الكلام ان المحدد الاول متقدم على ما دونه في الابداع والوجود لكن هذا التحقيق
امكان تحقق فلا جرم اولا الشيء اولا بتعلقه الوسايط واخرى ما التقدم في تحديد المكان وا
الامام فقال انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية وان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام لم
يكن انه بالطبع متقدم اما بالشرف او الرتبة وهو راجع الى ما ذكره الشيء من قلة الوسايط
اذ لا معنى للرتبة الا انك اذا ابتدأت من المبدأ يكون وصولك اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام
لكن في قوله لم يكن بالطبع نظر اذ لو كان محدد الجهات سائر الاجسام كان متقدما بالطبع لانه لا يلزم
من انتفاء المتقدم انتفاء التالي لجواز ان يكون متقدما بالطبع من جهة اخرى فانه يحتاج اليه
في تحديد المكان فيلزم من انتفاء المحدد انتفاء سائر الاجسام من انها متمكنة دون العكس كما
ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات ليس هذا المعنى وايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة
وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون الفلك الاول محدد الجهات سائر الاجسام فلم يبق
الكلام على الشك فيه دون غيره — ويكون متشابه بنسبة ويكون مع ما يفرض له اجزاء فيكون
مستديرا وذلك لانه قد ثبت ان الجسم واحد يحدد جهة القرب بسطحه والبعد بمركزه فيكون في حشوه

تقدمه

نقط يكون نسبة اجزائه المفروضة اليها متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب اليها وبعضها ابعد عنها والا لم يكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا نعني بالمستدير الا ذلك هذا بيانه ذكر من قبلنا واما الشارح فلما اشتمل كلام الشيخ على امرين احدهما ان اجزاء المحدد مفروضة الاجزائه مستديرا اراد بيانهما على التفصيل اما الامر الاول فقوله المحدد الاول لا يجوز ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل سواء كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصة لمحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من تلك الاجزاء يختص بجهة من الاجسام الداخلة فلا يتاخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة واجزاؤه متقدمة عليه فيلزم ان يتاخر الجهة عن تلك الاجزاء ولا يتاخر عنها وانه مح واما الامر الثاني فقوله ويجب ان يكون الى اخره ونحن نقول المحدد لا يحدد

جهات م — سائر الجهات بل الحركات الطبيعية فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية فمم وذلك ظ وان اريد الاختصاص بجهة من الجهات مطلقا فمم لكن الجهات المتاخرة عن اجزاء المحدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات التي لا يتاخر هي مطلق الجهات ولا امتناع فيه وايضا الجهات لا يتاخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات وتتاخر عنها بحسب الذات فلا يلزم مح وهذان السؤالان واردان على دليل الاستدارة مع مزيد وهو انه لو صح لزم ان لا يكون المحدد الا سطحا لانه لو كان له غلظ لكان بعض اجزائه اقرب الى المركز كالجزء الذي يلي المقعر وبعضها ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على المحدد وهذا لا يتعلق بهذا وارد ايضا على ما ذكرتم من البيان لانا نقول لا نعني بكون المحدد مستديرا الا انه يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض وهو ثابت بما ذكرنا انه يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز في غاية البعد عن السطح المحيط واما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بالجهات فهو مناط النقض لان المحدد ليس مجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها في جهات وعود المحذور قوله اشارة الجسم البسيط لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرع الشارح اولا في بيان معنيهما فالطبيعة يطلق على معان والمعنى المقصود هنا انه هي مبدا اول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض فقوله ما يكون فيه صفة ان ضميره مستتر في يكون وضميره بارز في فيه اما المستتر فيرجع الى المبدا واما البارز

ما هو الذي طبيعة واحده

الطبيعة والقوة

قال اي الطبيعة مبدا اول لحركة جسم يكون ذلك المبدا فيه ولسكونه بالذات وليس المراد العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة فلو كانت الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك ايضا قد اعتبر انها مبدا الحركة والسكون فلو كانت علة تامة لاجتمعا في الوجود وانه مح بل المراد انها علة فاعلية يتوقف فعلها على احد شرطين بعض الحركة مع عدم الحالة الملائمة والسكون معها والمراد بالحركة انواعها الا ربعة وبالسكون ما يقابلها وبالاول القريب اي الذي لا واسطة بينه وبين الحركة وبهذا القيد خرج النفوس الارضية لان النفوس الارضية وهي النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبايع تلك الاجسام والقوى التي فيها من الجذب والدفع وغيرهما ولهذا سميت تلك الاجسام اعضاء لانها تكون الات النفوس والاجسام المتحركة بواسطة طبايعها وقواها مثلا النفس النباتية تحرك العناصر في الاقطار على نسبة مخصوصة والتشارق في الالوان من الخضرة والبياض الى السواد فيتحرك العناصر على تلك النسبة والتشارق في تلك الالوان والحركة انما هي مستندة الى العناصر والتشارق اولا والى النفس النباتية ثانيا واما الكيفيات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى في تحريكاتها على ما فصلت في الكتب الطبيعية فان قلت الطبيعة ايضا انما تحرك الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدا اول اجاب بان الميل لم يتوسط بل لما فان المراد بالمتوسط هو المتوسط المحرك فان النفس تحرك العناصر في الاقطار اولا في الكيفيات بواسطة الطبايع وهي محركة ايضا وقوله ما يكون فيه احتراز عن المبادي الصناعية كالنشار فانه مبدا لحركات الالات من الاجر والجص وغيرهما وكالنجار والصانع فانهما مبدا ان لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب والمبادي الصناعية لا يوجد فيها من الشعور فيكون اخص من المبادي القسرية واعلم ان الحركة القسرية انما تتم بامرين احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذي يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة لا يتحد الفاعل في الفعل بل القاسر محرك اولا وكذلك طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والازم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدا فما حاجة الى اخراجه بقيد ما يكون فيه قلت هذا وان كان هو التحقيق الا ان

اي بينه والكيفية والكمية والوضعية

القول بان الطبيعة تحرك الجسم بواسطة الميل

قال اما

القاسر لما ثبت في الطبيعة المبدأ الفاعل فقد سبق الا وتمام العناية الى ان البناء فاعل للبناء

مست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم واما قوله بالذات لا بالعرض فيقول في بيانه

قد اعتبر في التعريف ان المحرك هو المبدأ والمتحرك وهو ما يكون فيه فقوله بالذات يمكن

ان يتعلق بالمحرك حتى يكون تحريكها بالذات لا بحسب تسخير قاسر ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى

يكون حركته بالذات لا عن خارج وبالجملة بهذا القيد احترز عن طبيعة المقسور فانها مبدأ

لحركة القسرية وليس تحرك بالذات بل بالتسخير او متحرك بالذات ولا يسمى طبيعة بهذا الاعتبار

وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكها بالعرض وان يتعلق بالمتحرك حتى

لا يكون حركته بالعرض واما ما كان هو احترازا عن مبدأ الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث

انه صنم فانها وان كانت مبدأ في سائر الحركة الا انها ليست محركة من هذه الحيثية لا بالعرض

فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او نحاس وكجالس السفينة فانه متحرك

بالعرض فطبيعته مبدأ الحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة في تعدد

المثال الا زيادة الايضاح والحاصل من الجامع ان كل جسم يتحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحركته

وسكونه مبدأ فمبدأ حركته وسكونه اما يتوسط شيء او لا يتوسط فان كان يتوسط كالنفس الارضية

تحرك جسمها بتوسط طبايع العناصر فهو ليس طبيعة وان لم يكن يتوسط فاما ان يكون ذلك المبدأ

في الجسم المتحرك او لا فيه والثاني كالمبدأ القسري ليس طبيعة وان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون

مبدأ الحركة بالذات او لا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدأ الحركة القسرية لكن لا بالذات

بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة وان كانت مبدأ الحركة بالذات اي لا بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون

مبدأ الحركة بالعرض او لا بالعرض فان كان مبدأ الحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فان مبدأ

الحركة في النحاس مبدأ الحركة الصنم بالعرض فهو ليس طبيعة من هذه الحيثية وان اريد التقسيم باعتبار الحركة

فيقال مبدأ حركة الجسم اما ان يكون مبدأ الحركة الذاتية او لا ومبدأ الحركة العرضية او لا فقد تنقح

من هذا التعريف ان مبدأ الحركة الجسم اما ان يكون مبدأ الحركة الذاتية فهو الطبيعة لا باعتبار انه

مبدأ الحركة بالعرض او مبدأ الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك ان لكل

جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكونا فالطبيعة يعم سائر الاجسام وربما ينقض التعريف ببعض

النهج

النهج وعدم الارادة فيخرج النفس فان قلت قد سبق ان قيد الاول اخرج النفوس

فلا يحتاج الى قيد اخر لاخراجها فنقول الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات اينية وهي

الحركات الارادية للحيوانات واما حركات في الكم كالانماء واما في الكيف كما يحرك الثمار

في الالوان والنفس لا يفعل الحركات الاينية بتوسط طبايع الاجسام فربما تحرك الاعضاء

الى خلاف ما يقتضي طبيعة الجسم كما في الصعود ولهذا يحدث الاعياء للتعارض بين مقتضى النفس و

الطبيعة فلو كان تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة كانت تحركا الى جهة مقتضى الطبيعة فان

اقل ما في الواسطة والمبدأ ان سواء في التحرك ثم انما تحرك النفس الحركات الكمية والكيفية

بواسطة الطبايع فان النفس تستعمل الطبايع على الحركة في الاقطار او في الكيفيات فيتحرك

ولا مخالفة بين الطبايع وبين تلك الحركات فالتقييد بالاول يخرج النفوس بالقياس الى الحركات

الكمية او الكيفية لا بالقياس الى الحركات الاينية فاذا قيد التعريف بالقيدين خرجت بهذا الاعتبار

ايضا وذلك لان المتحرك اي المتحرك بالذات لا بالعرض اما على نهج واحد او لا وعلى التقديرين

فاما بارادة او لا فالحركات منحصرة في ستة اقسام ومبادي الحركات الذاتية الغير العرضية

في اربعة ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة لخروج حركة النبض

عنها والحصر انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيها وصف بها لا لحيثية او

عرضية ان لم يكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه وغير العرضية اما بالقوة فاصلة عن المتحرك او غير فارقة

الاول القسرية والثانية الذاتية وهي اما بسيطة على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد و

البسيطة اما بالارادة وهي الفلكية او لغير ارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها

القوة الحيوانية او لا يكون والثانية الحركة النباتية والاول اما ان يكون معها شعور وهي الحركة

الارادية الحيوانية او لا وهي التسخيرية كحركة النبض وثانيها لو كان مبدأ الحركة لا على نهج واحد

من غير ارادة هي النفس النباتية ومع الارادة النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود

الحركتين فيه وثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاول لانها انما تحرك جسمها بواسطة طبيعته

اذ لا مخالفة بينها وبين الطبيعة فلا حاجة الى قيد عدم الارادة ولا فائدة في قيد النفوس الارضية

في الاحتراز ولا يندفع الاشكال عن هذا المقام الا بتلخيص ما في الشفاء فان الاجسام انما تحرك حركات

يستغني عن اخراجها بهذا الاعتبار

اخراج النفس الفلكية فلا تقيد

مع عدم الارادة

الا و[illegible]

ذاتية عن قوى فمنها هي مبادي حركاتها وافعالها فهي اما ان تحرك وتفعل بالارادة اولا
تحرك بالارادة اصلا فان لم تحرك بالارادة اصلا فاما ان لا يكون مسلك التحريك والفعل او
يكون والاول يسمى طبيعة كالحجر في هبوطه والثاني يسمى نفسا نباتية كالنبات في تكونها و
نشوها فانها ان تحرك بالارادة الى جهات شتى تفرعها وتشعبها الاصول لغرتها وتطويلها وان
حركت بالارادة في الجملة فان لم تتفنن تحريكها فهي النفس الفلكية كالشمس في دورانها وان تفنن
فهي النفس الحيوانية فهي النفس الحيوانية وقد حدت الطبيعة بما ذكر فقولنا مبدأ التحرك اي مبدأ اول على
تصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اولا احترازا عن النفس فانها مبدأ البعض حركات الاجسام
التي هي فيها بواسطة والمراد ما في التحديد جميع الحركات الذاتية وباقي القيود على ما عرفت فتقسيم القوى الى
اقسام اربعة احدها الطبيعة ثم ذكر ما يحد ما يخرج عنه الاقسام الاخر واطلاق النفس على الاقسام
مدعي ان النفس الفلكية تخرج عن الحد كما تخرج النفس الارضية ولما اورد القسمة على القوة لا على الحركة
كما اورده الشارح اندفع سوال المحصل لان النفس الحيوانية وان كانت مبدأ الحركات عن مبادي ارادية
الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في القسمة الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة
لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر عن الفلك بالارادة مقول صدور الحركات
الفلكية من نفسه بالارادة واما من طبيعته التي هي صورته النوعية فبغير ارادة وشعور وهي مبدأ
اول لجميع حركاته الذاتية فيتم اطلاق الطبيعة لا محالة والطبيعة الواحدة تقتضي الاشياء
الى قوله واحد اغير مختلف لقائل ان يقول قد ذكر تم ان الطبيعة يطلق على معنى عام يجمع الاجسام وعلى
ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة هاهنا ان كان هو الامر العام فلا نم ان كل ما له
طبيعة واحدة لا يقتضي الاشياء غير مختلف فان نحو ان له طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف
افاعيله وان كان المراد المعنى الخاص فمنع القضية هذيان لانه يرجع الى ان كل جسم تصدر عنه افعاله
على نهج واحد لا تقتضي الاشياء غير مختلف لا معنى للاقتضاء للشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاؤه
على نهج واحد ولا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان تقتضي شيئا غير مختلف ولا يندفع هذا الاعتراض
الا اذا اجري الكلام على الوجه الذي نقلناه من الشفا هذه نسخة لا اشكال في هذا
الكلام تشاهد الا ان يحد الا وسط ليس بمكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما له

وليس في مفهومه اعتبار وحدة النوع المستلزم لكون القضية هذيانا ه

طبيعة واحدة لا تقتضي الاشياء غير مختلف وح يكون الانتاج بينا قال الامام المقدمتان
لا ينتجان ان الجسم البسيط لا يفعل الاشياء غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية يصدر
عنها اشياء مختلفة وانت تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول وفي بعض
الحواشي ان منع الامام على المقدمة الثانية وكلامه في شرحه لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا
ساقط لانه سيجيء في الفصل التالي لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خليت ونفسها لم تقتض الا وضعا
معينا وموضعا معينا وشكلا معينا ويكون ذلك لاقتضائها دائما الا في وقت دون وقت
او في حال دون حال م قال الشارح الاحتمال المذكور لا يساعد عليه وضع المقدمتين لانه ينتظم مع كبرى
القياس المذكور قياسا هكذا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لا يصدر
عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست طبيعة واحدة وما له قوة حيوانية لا يكون له طبيعة
واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية ويمكن ان يقال في تركيب القياس كل ما له قوة
حيوانية يصدر عنها مختلف فلا شيء مما له قوة حيوانية مما له طبيعة واحدة وهي مع قولنا الجسم البسيط
ما له طبيعة واحدة ينتج المطلوب وهذا كلام على سند المنع ولا حاجة اليه فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج
الى دفع السند هكذا سمعنا توجيه المقام من الفضلاء حملة الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه بل
الشيخ اورد قوله فالجسم لا تقتضي الاشياء غير مختلف على ان يكون لازما عما قبلهما والذي قبلهما هو
ان البسيط طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الا شيء غير مختلف وهذا المعنى
لا يستلزم الا ان الفعل الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل الجسم
البسيط غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون للجسم البسيط قوة حيوانية كما ان له طبيعة واحدة
حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم لا تختلف وهي افعال الطبيعة وبعضها تفعل وهي
افعال القوة الحيوانية فلا يلزم ان لا تقتضي الجسم البسيط الا شيئا غير مختلف فعلى هذا قول الشارح
هذه نتيجة لقوله انه ان اراد انه نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه وان اراد غير المقدمة
الثانية بقولنا كل ما له طبيعة واحدة لا يقتضي الا شيئا غير مختلف فهي ممنوعة وانما يصدق لو لم
يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك المنع على قوله وكل ما له قوة حيوانية لا يكون له
طبيعة واحدة او على التالية الكلية القائلة لا شيء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة

فكلام الامام لم يندفع بما ذكره الش لا يقال لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة
اخرى تخالفها لكان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون جسما بسيطا لانا نقول ليس المراد من
اشتراط تركب القوى والطبايع ان لا يكون في الجسم البسيط طبايع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون
في الماء طبيعة واحدة تقتضي برودتها وطبيعة اخرى تقتضي يبوستها واخرى تقتضي خفتها لم يخرجها
عن بساطتها لمساواة اجزائها كلها في جميع تلك الطبايع بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة
كما صرح به الش ولا مخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية في حد الطبيعة على ما
مر ثم ما ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين حاصلان الجسم اذا خلي وطبعه فهو حاصل في
مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا في طبيعة الجسم
فهو مكان طبيعي وشكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست تقتضي مواضع معينة بل تقع في
امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الهوائي ربما تمكن في جزء من مكان الهواء وربما تقع في اخر
اجيب بان المراد بالجسم البسيط الكلي لا اجزاء البسائط فالجسم البسيط الكلي يقتضي موضعا معينا
وشكلا معينا والمراد بقوله اراد به البسيط والمركب البسيط الكلي والمركب ومما يؤيد هذا ان الش
سيصرح بان جزء العنصر ما دام منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي وفيه نظر لان جزء البسيط
اذا خلي وطبعه فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا وذلك ليس بطبيعي
ولعله يقول جزء البسيط لو خلي وطبعه لاتصل بالكل فما بقي جزءا فما دام جزءا موجودا فهو لم
يخل وطبعه لكن لا حاجة الى تخصيص الجسم البسيط بالكل ثم النقض بالمركبات الواقعة في امكنة
هي اجزاء من مكان الغالب دون اجزاء اخر مع ان نسبتها الى جميع تلك الاجزاء على السوية فان
قلت قوله اراد به البسيط والمركب جميعا مناف لقوله الشكل متشابه لان الشكل ليس متشابها في
جميع الاجسام المركبة والبسيطة فنقول اعتبار الاختلاف والتشابه ليس في جميع الاجسام بل في البسائط
فالمراد ان الشيخ اورد مثالين احدهما مختلف في البسائط والاخر متشابه فيهما ولا ينافي هذا عموم الحكم
بالموضع والشكل وقوله واشتراطه يدل على انه شرط زايد وليس كذلك لانه اذا اعرض تاثير غريب
لم يكن خلي وطباعه فهو عطف تفسيري وحمل الامام القضية كلية واورد الوضع المعين وقال انما
لم يورد الموضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التي لا يجب

حصولها له وجب ان يحصل وضع معين اعني لا بد ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك
جسم اخر لكان نسبته الى الاخر بالقرب والبعد منه ولا بد له من شكل معين اذ لا بد ان يكون
له حد واحد كالكرة او حدود كثيرة كما في المكعب وقال الش المراد بالوضع على تقدير ان يكون
في النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حمله الامام عليه لانه مما تقتضيه تاثير غريب من خارج الا ان
ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع ح لان الشكل هيئة الحدود والوضع كذلك الهيئة الاجزاء
فهو عارض للجسم بعد الوضع واقول الامام وان حمل الوضع على المقولة الا انه صرح بارادة
الوضع المقدر لا المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود امر في الخارج واليه السؤال
وارد على الموضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطن المحاوي فوجب ان لا يكون مقتضى
طباع الجسم واما اغنا ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشيء عجيب لان غايته ان اعتبار الوضع سابق
على اعتبار الشكل بل غايته ان الشكل معلول الوضع وذكر المعلول لم يغن عن ذكر العلة
ولو كان الطبايع مبدا لها او لوجوبها لزال عنه زوالها فمنع ظ لان المبدا اعلق في علية
والعلة الفاعلية لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او عدم شرط نعم لو اريد بالمبدا
العلة التامة ظهر الفرق فان العلة التامة تكاد تستحق الاستيجاب والاستحقاق لا يستلزم الا الاستحقاق
لا الاثر والعلة التامة للشيء لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون يطلقون المبدا على العلة التامة
كما هو ابين في تعريف الطبيعة والاولى ان يقال لو كان مبدا لكان مبدا وجوبه لا احتمل ان سبق
الى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدا الاستيجاب واعلم ان الجسم البسيط
البسيط لا يمكن ان تقتضي الا مكانا واحدا لما مضى من ان البسائط لطبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا واما جزء البسيط فمكانه جزء مكان الكل وهذا انما يستقيم لو
كان المكان هو البعد المفطور او مختلفا وان كان المراد به السطح الباطن فجزء مكان الجزء هو
جزء مكان الكل لا في جميع الصور فان شيئا من مكان بعد التدور الذي هو جزء الفلك ليس
من مكان الفلك اصلا والابداع يقال بالاشتراك على معنيين احدهما ان لا يكون مسبوقا بزمان وهو
مقابل للاحداث وعلى مقابل التكوين والاحداث معا فان الايجاد اما ان يكون مسبوقا
بمادة او زمان او لا فان لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان فان كان مسبوقا بزمان

فهو الاحداث والا فهو التكوين فان الاحداث ايجاد مسبوق بمادة وزمان كالاجسام المحدثة
والتكوين ايجاد مسبوق بمادة وزمان كالافلاك وليس هناك قسم اخر وهو ايجاد مسبوق بزمان
دون مادة لان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة يقتضي وجوده محلا واما الابداع
وفيه نظر اما اولا فلان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم عندهم لا زمان الا
ويوجد فيه ذلك المكان مركب واما ثانيا فلم لا يجوز ان يكون ذلك المكان بسيطا قسرا ولو كان
القاسر محالا وقوله لوجب خلو مكانه الاول ممنوع وانما يلزم لو لم يتخلل الجسم الذي هو اليه واما
مكان المركب ما يقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق ويجب المكان ممنوع ايضا لجواز ان يكون الصورة
التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب ومما يؤيده الصورة النوعية ثقلا عظيما كما ان ثقل
الذهب ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية واما مكان العنصر الثالث
فانه يقتضي وجوده فيه لانه اذا لم يغلب شيء من الاجزاء اصلا كان نسبته الامكنة اليه واحدة فلا يستقل
الى شيء منها بل بقي حيث وجد وفي احدى النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه بالجسم وقع يكون العنصر في
غير ابواج الى المكان الذي اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اما متساو او
كتساوي جذبات القطع المغناطيسية للصنم وهذا مجرد تخيل لا ان هناك جذبا محققا لما ثبت من
ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقاقه طبعا وفي بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات بالحي احدا بعيد
التغير الى المكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعني ان محاذيات اجزاء المركب متساوية فلا بد ان يقف
منه لا عنه لان المركب منشأ المحاذيات لان المحاذيات مجاورة عن المركب شرع في

الشكل

الشكل المدعى ان شكل البسيط مستدير لانه مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة في الجسم البسيط
واحدة وتأثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابها فيكون شكلا مستديرا
لان الشكل المضلع مختلف يكون جانب منه سطحا واخر خطا واخر نقطة وفيه نظر لانا لا نسلم ان تأثير
الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا متشابها ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات
يصدر عنه بسببها في مادة واحدة افعال مختلفة والثابت ان الواحد من حيث هو واحد لا يصدر
عنه الا الواحد ثم انه اورد على الدليل معارضة ونقضا اما المعارضة فاليها اشار بقوله فان قيل
ان كانت الاماكن المختلفة مفتقرة الى البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل المستدير لان

اشتراكهما في الشكل يستلزم اتحادهما في الطبيعة كما ان اختلافهما بالمكان يستلزم اختلافهما
في الطبيعة واجاب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات
فلا يستلزم اتحاد العلة فان تباين اللوازم يستلزم تباين الملزومات دون العكس فقيل
الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم اختلاف
العلة فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن اسناده الى الطبائع المختلفة لكن ذهبتم
في الفصل السابق الى ان الشكل طبيعي اجاب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض
المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبائع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق
يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية
الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فاليه اشار بقوله ولقائل ان يقول فحوزه ان اجزاء
الارض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل فاجاب ان شكل اجزاء الارض ليس شكلا طبيعيا بل قسريا
والكلام في الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا خليت وطبعها وجب ان يعود
الى الاستدارة اجاب بان يبوستها مانعة من العود فان قلت لو كان اليبوسة مانعة عن حصول
الاستدارة وهي من مقتضيات الاجزاء الارضية فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء
ولما يمنع من حصوله من التي مستحالة ذلك اجاب بان المنع بالوضع وهو جائز واعترض
الفاضل الشارح اعترض الامام على الدليل المذكور بطريق آخر لا نسلم ان الشكل مقتضى طبيعة
الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا مع انه لا يخلو عن وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضي الجسم
شكلا معينا وموضعا معينا مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلي وطبعه نعلم
بالضرورة ان له مكانا معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف
الفلك فانه لو خلي وطبعه لا يلزم ان يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى الغير وفيه
نظر لان لزوم الشكل والموضع المعين ايضا ليس من طبيعة الجسم اما الشكل فلان لزومه للجسم
موقوف على تناهي ابعاده ولا شك ان الجسم لا يقتضي من حيث طبيعته ان يكون متناهيا وما لزم من
الشيء بواسطة ليس له بالذات لا يكون عرضه بالذات واما المكان فلانه لما كان هو
السطح الحاوي فالم يلاحظ حاويه لا يقتضي بان له مكانا فمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضي المكان

هذا السؤال يتمشى على ان الشكل المذكور
ثم اول المفصل على ان الشكل
جسم شكلا وموضعا معينا
معينا

[illegible]

وهذا اقدم حمرة الطريق التي للنقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة اما
اولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والمتممين ويحوي الخارج المركز شكل وللكل من المتممين شكل
مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على ثقوب فيها تدوير او كوكب وللفلك شكل وللثقوب شكل
اخر وللتدوير او الكوكب شكل اخر مخالف له فهذه الاشكال المختلفة اما ان يكون فيه ومع
لا يجوز ان يكون شيء من احوال الفلك بالكلية اذ لا قاسر هناك ولا قسر دائم والا لزم التعطيل
في الوجود واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة فان قلت لا اختلاف
في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات وجميع اشكال الفلك والثقوب والتدوير مستديرة
غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا محذور فيه فقول الدليل سوا ان تاثير الطبيعة
الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل لوجب ان لا تختلف اشكال البسيط
وان كان مستديرة وقول متممات الافلاك والثقوب مخالفة لا تقتضيه الاستدارة ليس معناه ان
اشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه ان اشكالها مخالفة لمقتضى استدارة الفلك اي
للشكل المستدير الذي للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة
بل من اختلاف الصور والفعل كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل
للفلك صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكنها تصل صورة اخرى او زنت من كرة اخرى
الخارج المركز او التدوير او الكوكب فحصل اشكال مختلفة فان قلت حلول الصور المختلفة
لا بد ان يكون لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك
منع الحصر فان من المجاز ان يتصل صور كما يتصل بالبسائط في الفطرة الاولى اسباب تعود الى
العقول الفعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لامور تعود الى القوابل في الفطرة الثانية
والصورة الكمالية هي التي لا تفارق الى بدل اما انها لا تفارق اصلا كالصورة الفلكية
او انها تفارق بلا بدل كالصورة الحيوانية فليست اذا فارقت حلت ببدن الحيوان صورة
اخرى نوعية بل انحل التركيب كذلك النبات والصورة المعدنية بالبدل كالصورة المنوية بقي
ههنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد
ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج مختص فيكون

فيه صورتان نوعيتان وهو ممتنع وجواب المنع من استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في
المركب باقية وحل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر
صورتان نوعيتان والاخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون
بسيطا والجواب ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء اخر قوة اخرى حتى اذا كان
الجسم مركبا من الجزئين كان فيه تركيب قوتين وههنا تعلق بالخارج قوة ليست في المتممين الا انه لا
قوة فيهما ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركب قوى والاخر انه على النقض لا بد ان
يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل به صور مختلفة
هي مبادي اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون في صورها مبادي افعال مختلفة
فلا يلزم ان يكون كلها مستديرا والجواب ان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة نوعية
في مادة واحدة فلا يختلف تاثيرها فلا تقتضي الا الشكل المستدير والاخر ان الصورة التي
تتعلق بمجموع الفلك متنوعة سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتممان من افراد من
نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوعية صورة الفلك الكل النوعية كما نص عليه بقوله
مع بقاء الصورة الاولى فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخصه
فان قلت هذا السوال لا يرد في الخارج لان صورته نوعية مشخصة لم يتحقق بمجرد صورة الفلك بل مع صورة
اخرى وتحقق توقف نوعيته على الصورتين لا محالة فقول نوعه الخارج ان لم تتوقف على الصورة الاخرى
لتوقف ذاته اخر وان توقف كان الخارج مخالفا بالطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان
[illegible] ساقط الفلك الكلي [illegible] الى الجميع من صورتين في الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر
هذا النقض بوجه اخر وهو ان ثخن الخارج مختلف الثخن فهذا الاختلاف ليس بقسري عندهم بل
طبيعي مختلف فعل طبيعة الفلك في المقدار فلم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل والثقب الفلك
الكوكب له ثقوة يرتكز فيها الكوكب فلك الثقوة في جانب من الفلك دون جانب فقد فعلت طبيعة
الفلك في مادة [illegible] متشابهة والعل المتشابه [illegible] هذا النقض الى اختلاف الاشكال لان الفعل
ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف الثخن
ونقر الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على

بجواب م

والخط والطريق الثالث النقض بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدا الاشكال عندهم
فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كانت بسيطا يلزم ان تكون شكل الحيوان
كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسايط وان كانت مركبة فاما ان تكون تلك
القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان تكون في محل واحد فان لم يكن البعض
مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون
مع طبايع الاجسام مانعة عنها عن ذلك والجواب انا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها
مركب يلزم ان تكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد
واحد وذلك ممنوع قوله ثم هذا اثبات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا الاعتماد عندهم
الميل اما الى الفوق وهو الخفة او الى السفل وهو الثقل ومحرك الجسم انما تحرك الجسم بتوسط ميل فيما كان
الطبيعة تحرك جسمها تحدث اولا الميل الى الحركة ثم يصدر عنها الحركة بواسطته والقاسر يحدث
ميلا في المقسور فيحركه فانا نعلم بالضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم يتحرك بحسبها وسبب احتياج
الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بهما فلا يكون اختلاف الحركة
من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف وههنا مقدمات ثلاث اما ان الحركة
تقبل الشدة والضعف فلان كل حركة انما تقع في زمان يمكن ان يتصور وقوعها في زمان اقل
فيكون اسرع او في زمان اكثر فيكون ابطأ فهي لا تخلو عن حد من السرعة والبطؤ والبطؤ والسرعة يقبل
الشدة والضعف لان اي حد من السرعة نفرض فقد نتوهم حدا اخر اسرع منه وحدا اخر ابطأ منه
وقوله هو شيء واحد بالذات معناه ان الحد الذي هو السرعة عين الحد الذي هو البطؤ وانما صار
ذلك الحد سرعة بالاضافة الى حركة وبطؤا بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذي هو سرعة
وبطؤ بالاضافتين ليس الا هو نوع من السرعة والبطؤ وهو ليس تقبل للشدة والضعف وانما القابل
لهما مطلق السرعة والبطؤ فكيف قال هو كيفية تقبل الشدة والضعف وايضا انواع الكيف اربعة
والسرعة والبطؤ ليسا من الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست
السرعة والبطؤ منها بل الحركة بعينها لا يحس بها ولا من الكيفيات المختصة بالكم لان الحركة ليست بكم
ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك ظاهر بل السرعة والبطؤ اضافتان عارضتان

مقابل

للحركة الا انهما كيفيتان تعرض لهما الاضافة وانت خبير بان هاتين القضيتين اللتين ورد الاعتراض
عليهما مستدركتان لا حاجة اليهما في البيان واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانها جوهر
ويستحيل ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف واما انه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة
بتوسط الميل فلان الطبيعة لما لم تكن قابلة للشدة والضعف كان نسبتها الى جميع الحركات على السوية
وصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى فلا بد من امر متوسط من الطبيعة والحركة يقبل
الشدة والضعف وهو الميل فانه يختلف بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار فان الجسم الاكبر يكون
الميل فيه اكثر من الصغير او في التخلخل والتكاثف كما ان المدر من الحجر يكون الميل فيه اكثر من
الميل في شيء من الماء او في الاندماج والانتفاش كما في الحجر يكون فيه الميل اكثر من الميل في شيء من
القطن المنفوش واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كرقة الماء وغلظه فان قيل السبب الذي
يستند اليه الميل اما ان يكون قابلا للشدة والضعف اولا فان لم يقبلهما امكن استناد ما يقبلهما
الى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات وان قبل الشدة والضعف فلا بد من
سبب آخر فاما ان ينتهي الى غير قابل للشدة والضعف او يتسلسل وبعبارة اخرى لو لم يجز استناد الحركة
الى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشدة والضعف لم يجز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات
قابلة لكونهما فلا بد من ميل اخر لا يقال اصل الميل من الطبيعة واما اشتداده وضعفه فبحسب الاحوال
الداخلة والخارجة لانا نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان وقعت المساعدة على انه
لا بد من امر متوسط فلم قلتم انه هو الميل فلم لا يجوز انه كذلك فيقول السبب المعتمد في هذا الكلام اثبات
الميل فان الميل امر بين الوجود محسوس ومن البين الواضح ان له مدخلا في حركة الجسم فانا نحس بالميل
في الزق المنفوخ تحت الماء وفي الحجر المسكن في الهواء ونعلم بالضرورة انه يقتضي صعود الزق ونزول
الحجر والذا عنون الفصل بالتنبيه بل المراد ان من لم يتفطن ان الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل
وما الحكمة في ذلك وهذا شيء زائد في اول الكلام بقوله وسيأتي احتياجه الى ذلك وغاية توجيهه ان
الطبيعة قارة الذات غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير قارة الذات وقابلة للشدة والضعف
ومن قواعدهم المشهورة ان العلة لا بد ان يناسب المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد من
الحركة لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت اولا الميل وهو قار الذات قابل للشدة

المسكن

والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافها بالشدة والضعف وناسب الطبيعة من جهة انه قار الذات
فامكن ان تصدر الحركة عن الطبيعة بتوسط هذا الموجود من مناسبته ما   وهذا الحركة المثبتة الميل المحسوس
ام محسوس فيه
حال الحركة وعدمها اما في حال الحركة فكما اذا حرك الحجر الى اسفل ولاقاه اليد في مسافة حركته فلا
شك ان الحجر يوثر في اليد وليس ذلك لتاثير مجرد ملاقاة الحجر لليد اذ لا معنى لملاقاة الحجر لليد الا
اتصال سطحه الظاهر بسطح اليد الظاهر ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يوثر في اليد وكذلك
اذا وقع الحجر على شيء وكسره فليس الكسر لمجرد اتصال السطحين بل بسبب ثقل الحجر فان الموثر و
الكاسر ليس سطح الحجر ولا حركته بل شيء اخر وهو الميل والى ذلك اشار بقوله ويحس المانع واما في
حال عدم الحركة فكما تجده الانسان من الزق المنفوخ والحجر المسكن في الهواء واليه اشار بقوله وان تمكن
من المنع لان الميل اذا احس به عند التمكن من منع الجسم من الحركة يكون محسوسا حال عدم
الحركة واما الرواية الاولى ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك
لان غاية ما فيها انه اذا ضعف الميل في الجسم يمكن المانع من منع الحركة واما الاحساس بالميل في
منع الحركة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خصص الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم
الحركة بالرواية الثانية وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه على الرواية الاولى استثناء من قوله
ولن يتمكن من المنع وعلى الرواية الثانية من قوله ويحس المانع وتقرير الكلام ح ان المانع
يحس بالميل مطلقا سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل
في الجسم في غاية الضعف فربما تفوت عن الحس ادراكه فان قلت لما ثبت ان الميل موجود في حال
الحركة وفي حال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فقوله من احس
بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة انه مقتض للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار
لما كان الميل هو السبب القريب   الميل لما كان سببا قريبا للحركة وجب وهو كونه آلة انقسامه بانقسام
الحركة فكما ان الحركة تنقسم الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الطبيعية و الفلكية
كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والقسري والميل الذاتي الى الطبيعي والنفساني اما الميل
الطبيعي فكميل الحجر عند هبوطه الى اخر ما ذكره   ولما كان الميل هو السبب القريب لا يمكن
انه يمتنع ان يتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة تقتضي توجها الى اخر فالحركات

المختلف

المختلفة متنافية وتنافي المعلولات يستلزم تنافي العلل فح يمتنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان
الى جهتين مختلفتين لان كل واحد يقتضي اندفاع الجسم الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة
واحدة وهو ممتنع ثم كان سائلا يقول الجسم اذا حرك بالقسر الى خلاف جهته فلا شك ان فيه
ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل طبيعي الى جهة حركة الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان
اجاب بان القاسر اذا قسر جسما فلم يبق طبيعته مقهورة بالقاسر الى ان القاسر لم يحرك بالقسر
واذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسري وانعدم الميل الطبيعي وتحرك الجسم الى جهة القسر ثم
ياخذ الميل القسري في التناقص والضعف بحسب معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملاء والامور الخارجة
لكن المقدار الى ان يعادل الطبيعة الميل القسري وح ينعدم الميل القسري فهناك يسكن الجسم زمانا
لوجوب تخلل السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم يحدث الميل الطبيعي ضعيفا ويزداد
قوته الى ان ينتهي الى موضعه الطبيعي فان قلت سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم لو لم يكن العائد
من الطبيعة والميل القسري آنيا فانهما اذا وقعت في آن لا يلزم سكون قطعا فنقول سيتبين
هذا برهانه في المغالطة السادس وقيل لا يمكن ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا اخذ
في الضعف يبقى نوع منه ويوجد نوع اضعف الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بعد نوع
فتكون هذه الانواع صادرة عن القاسر او الطبيعة او عن الفاعل الفياض اجيب بان التحقيق يقتضي
ان تكون انواع الميول القسرية صادرة عن الفياض الا انه قد يطلق على المعد التام انه فاعل لما
كان القاسر اعد الجسم لحدوث الميل اعدادا تاما يقال ان القاسر احدث فيه الميل واما انواع الميول
الطبيعية فمن الطبيعة وذلك ظاهر وشبه التقاوم المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسري بالتفاعل
بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية في الماء ووجه التشبيه ان احدهما انه كما لا يجتمع في الماء
حرارة وبرودة الى اخره ووجه ثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة الى منتهى الى اخره   كما يقال لولا
امتناع الميلين اه من هذا امتناع ميلين مختلفين في جسم واحد لوجهين احدهما ان الحجرين المتساويين
اذا رمى احدهما قوي والاخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعود
الاخر فلو استلزم الميل الطبيعي لحدوث الميل القسري فلا معاوقة لميل القسري في الحجرين فيلزم

ان يتحرك حركة متساوية والجواب ان المعاوق هو مبدأ الميل الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي
ولهذا تحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية اقل من الصغير لان مبدأ الميل هناك اكثر لا ان الميل اكثر
وايضا المعاوق هو محرك قاسر والميل في احد الحجرين ضعيف في زمان معاوقة عن الحركة بخلاف
الحجر الآخر اذا جذب جاذبان طرفي حبل بقوتين متساويتين فلا شك ان ذلك الحبل لا يختلف
وضعه بل ساكن ولا يتاخر اصلا فلولا اجتماع الميلين المتساويين فيه لما تعادلا والجواب ان عدم
اختلاف الوضع لا لاجتماع الميلين بل لاشتغال الميلين فان كل واحدة لو انفردت احدثت
في الحبل ميلا واذا اجتمعتا اشتغل الميلان فلا يتحرك الحبل اصلا فاذا كان الجسم الطبيعي في
حيزه الطبيعي لم يكن فيه ميل لان ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه والاول
ظاهر البطلان لان الميل الى الحيز الطبيعي طلبه وطلب الحاصل محال وكذا الثاني والا لكان المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع ومن نقل جواب الامام سهو فانه قال الحجر انما يكون في موضعه الطبيعي
لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وهذا هو جواب الشيخ وحاصل الكلام ههنا ان المكان
الطبيعي للارض ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل الماء
والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم ومركز الثقل لو حمل الثقل عليه لم يترجح جانب
من الجسم على جانب آخر ولا شك ان بعض الارض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه
الحيثية حتى يكون مكانه جزء مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلا وكانت الحركة
بالميل القسري قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين المختلفين في الجسم الواحد لان
البطء في الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي جامعه لا محالة لكن المراد مبدأ الميل الطبيعي على
ما قرره الشيخ ريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع
فقدم على الخوض في بيان البرهان ابحاثا اربعة البحث الاول كل حركة فلها ثلثة اشياء زمان و
مسافة وحد من السرعة والبطء وكل حركتين متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا في الامر
الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التناسب اي يكون النسبة بين المختلفين في الامر الثالث كالنسبة
بين المختلفين في الامر الثاني سواء كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين مثلا اذا اتفق

كل

كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف
الباقيين يناقض الصواب اتفاق واحد واختلاف الباقيين واذا اختلف الباقيان فهو على
التناسب واجب يتفق محقق قولا فقد يعرض للمحقق وهو كثير الوقوع في كلام القوم وبيان
ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فاما ان
يكونا متفقتين في السرعة والبطء مختلفتين في الباقيين واما ان يكونا متفقتين في المسافة
مختلفتين في الباقيين او يكونا متفقتين في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة
والبطء واختلفتا في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللاخرى
مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل
الى الزمان القصير فكلما كان زمانها اطول كان مسافتها اطول وكلما كان اقصر كانت
مسافتها اقصر وان اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة
والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ كان الزمان
اطول فقصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هي ما بينة احد المقدارين المتجانسين
من الآخر والحركتان بالوصف ما لم تكن المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين
في المسافة فاختلاف الحركتين في الكمية وتناسبهما انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة
السريعة هي الزمان القصير وكمية الحركة البطيئة الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا في الزمان واختلفتا
في الباقيين فللحركة السريعة مسافة طويلة وللحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان
فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول قطعا وكمية الحركة المختلفة هي الكمية المسافة فنسبة
الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من ههنا ان طول
المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطء وقوله
المتحرك في الاقسام الثلثة اعم من ان يكون واحدا او متعددا وان اوهم الوضع
لان مقدمة البرهان ما اذا كانت الحركتان من جسم البحث الثاني الحركة لا تعقل

الزمان والمسافة بنفسهما بل بحسب السرعة والبطوء لانهما لا ينفك عن السرعة والبطوء
فهي مفرزة عن السرعة والبطوء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا في الخارج
فالمستدعي للزمان هو الحركة مع حدّ من السرعة والبطوء وفيه نظر من وجهين اما اولا فلانه
لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيء شيئا بحسب نفسه لان كل شيء فهو لا يخلو عن احد النقيضين
اي تعين كان فهو مفرزا عنهما غير موجود بل كل شيء فرض فله لازم لا يكون وحده
موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين
او للازم دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما المهية لا بشرط
شيء فلا نسلم انها غير موجودة واما المهية بشرط لا شيء فلم انها غير موجودة لكن لا يلزم ان يكون
للسرعة والبطوء دخل في اقتضاء الحركة ويمكن التفصي عن النظرين بان يقال ليس المطلوب
ان للسرعة والبطوء دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف
السرعة والبطوء لا به فان الحركة لا تقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا يوجد في
الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تحرير البرهان البحث
الثالث اختلاف السرعة والبطوء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخيل والارادة
فان النفس ان تخيلت حركة سريعة بعث منها ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة
وان تخيلت حركة بطيئة بعث منها ميلها واما ان كانت طبيعية او قسرية فاختلاف
الحركات سرعة وبطوءا ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر
لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة فان قلت سيتقرر
في النمط الرابع ان للطبيعة شعورا وسلب الشعور عنها نافيه فنقول المراد بالشعور
الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تختلف تحريكها بطريق الايجاب لا بالاختيار فان
الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاؤها وانما يكون اختلاف
السرعة والبطوء في الحركات الطبيعية والقسرية من العائق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان
بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان خارجا عنهما فالحصول فيهما
لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي او

القسري

او القسري لكن لما كان خارجا عنهما فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا
لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلولا معاوقة عنهما لكانت الحركة واقعة لا
في زمان لو امكن فلا يختلف بالسرعة والبطوء فلا حدّ ولما كان المعاوق قسمين اما داخليا او
خارجا والمعاوق الداخل يمتنع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف
الحركة الطبيعية على المعاوق الداخل بل يستدل باختلافها على المعاوق الخارج ويستدل على
المعاوق الداخل باختلاف الحركة القسرية البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال
ان الحركة لا توجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا توجد سريعة او بطيئة الا بحسب المعاوقة فمتى
كان اختلاف السرعة والبطوء لاجل اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة
الكثيرة بازاء البطوء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة
البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة
وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ على ان يكون
القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة
الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان نسبة المعاوقة القليلة
الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء
السرعة وقصرها بازاء البطوء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة
الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة
المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة أمّا اولا فلانه عكس تلك النسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة
الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى السريعة
نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة
نسبة الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى
المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة

لا يخفى ان القلة والكثرة في المعاوقة [illegible] صادرت [illegible] ان الحركة [illegible] بالعرض [illegible] فيصير نسبة [illegible] الى المعاوقة القليلة [illegible] السريعة الى الحركة البطيئة [illegible] ان اراد [illegible] البطلان ٥

القليلة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة
الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة
وطوله بازاء البطؤ وكذلك نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان الطويل
الى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي
مقدمتي المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يمكن ان تكون المسافة
الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالنصف كيف تكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلا
من سمعته يقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمى واحد بقوة واحدة حجرين مختلفين بالعظم والصغر
فلا شك ان الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع
مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة
حتى ان كانت نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة
فلو كان الاول بالنصف كانت الثانية بالنصف وهكذا وح لابد من القدح في احدى مقدمتي الدليل
وكان في المقدمة الثانية قدحا واذا ثبت ذلك فلنفرض بعد تقديم الابحاث سلك في
اثبات الدعوى طريقين طريقا يعم المعاوقة الخارجة وهي الملأ والداخلية وهي الميل وطريقا يخص
الميل اما الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة يتحرك في مسافة فاما ان يكون حركته
لا في زمان وهو مح او يكون حركته في زمان فلنفرض جسما اخر مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة
فيكون حركته في زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة يكون ابطأ من الحركة لا مع المعاوقة
وقد تقرر في البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في السرعة والبطؤ اختلفتا
في الزمان ايضا ويكون طول الزمان بازاء البطؤ ولا شك ان بين الزمانين نسبة فلنفرض جسما
ثالثا له معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين اى يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة
نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمان عديم
المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة
المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت

كلام

حركة عديم المعاوق في ساعة مثلا وحركة كثير المعاوقة في ساعتين كان حركة قليل المعاوقة
ايضا في ساعة لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقة
نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة
فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق هف وقوله الا ان يحصل حركة عديم
المعاوقة استثنا من قوله ويلزم من ذلك تخلف اى يلزم التخلف الا ان نفرض حركة عديم
المعاوقة في آن فيكون حركة كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل المعاوقة في زمان اقصر ولا يلزم
تخلف فهذا البرهان لو اقيم على اثبات الميل كانت الاجسام الثلثة مختلفة بالذات تتحرك
في مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية ولو اقيم على اثبات الملأ فرضت اجسام متحدة في الطبيعة
والمقدار تتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة قواما غليظا ورقيقا ولو فرض جسم
واحد يتحرك في تلك المسافات لكان كذلك ايضا واعترضوا بانه ليس يلزم من كون المعاوقتين
على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة
الا بازاء المعاوقة وهو مم فان من الجائز ان يستدعي الحركة بنفسها قدرا من الزمان و
المعاوقة قدرا اخر وح لا يلزم التخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهي لا
مع العائق ولا المح المذكور وهو وقوع الحركة في الآن ففي الفرض المذكور لما كانت حركة
عديم المعاوقة في ساعة كانت الساعة بازاء الحركة بنفسها ولا يكون بازاء المعاوقة
الكثيرة الا ساعة واحدة وح يكون حركة قليل المعاوقة في ساعة ونصف ساعة فلا محذور
والجواب ما ثبت من ان الحركة لا تخلو من السرعة والبطؤ وهما لا يتحققان الا بسبب
المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة
لا محالة وقد زاد ههنا ايضاحا بان الحركة لو وجدت لا مع السرعة والبطؤ في زمان
لكانت في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه ابطأ وكانت مع السرعة
والبطؤ هف واعلم ان هذا البرهان لو اورد على اثبات المعاوقة مطلقة
او على اثبات المعاوقة الخارجة انتهض وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه

بما ذكره واما لو اراد على اثبات معاوقة داخلية وهي الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون
حركة عديم الميل مع معاوقة خارجة وح يستدعي قدرا من الزمان وقوي الميل يقتضي زمانها
وزمانا آخر بازاء الميل وضعيف الميل زمانها وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور
واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا مبدا ميل فيه بالطبع لزم ان يكون
التحرك مع العائق كالتحرك لا مع العائق والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فانا لو فرضنا عديم الميل
يتحرك في مسافة بالقسر وجسما آخر فيه ميل بتلك القوة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد ان
يكون زمان حركته اطول ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة
اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة وقصرها
بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المسافتين على نسبة الزمانين اي يكون نسبة مسافة ذي الميل
الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذي الميل القوي الى زمان عديم الميل فاذا قطع
الجسم الثالث المسافة الاطول في الزمان الاطول فلا محالة يقطع المسافة الاقصر في الزمان الاقصر
لان مع وحدة المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل
في ساعة ذراعا وقوي الميل ذراعا في ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى
يكون نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان قوي الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في
ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة ذراعا فالتحرك مع العائق كالتحرك لا معه فقلنا في هذا
البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه يكفي في تصويره مسافة واحدة و
زمانان وقوله على نسبة يقتضي مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشتمل على امرين
احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالدلالة والاخر ان تلك المسافة بالقياس
على المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو الفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون
نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فاعلم انه لا بد لنا ان
نبين اولا بين هذه المقدمة ثم بين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين في البحث
الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة

فيكون

فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان منبع
النسبة عين تلك النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة هنا هما الميل القوي والضعيف فيكون
نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوي الى الميل الضعيف واما وجه تعلق
الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين فرضنا منع امكان ذلك
فقال لا شك ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان اضعف كان مسافة الطول فكان نسبة
المسافتين كنسبة الميلين ولما كان ضعف الميل الى لا يتناهى وجد في مراتب الضعف ما
يقتضي مسافة اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت ان التمسك بالنسبة ضعيف
لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت للنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوي بالنصف
على انه لا حاجة في اتمام البرهان اليها اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوي مثلا ساعتين ذراعا
وكلما يضعف الميل تزيد المسافة فلا شك ان زيادة الذراع يصل الى ذراعين بحسب
ازدياد ضعف الميل وح يكون نسبة مسافة ضعيف الميل الى المسافة الاولى على نسبة
الزمانين وانما غير الفرض الذي في الطريق الاول الى هذا الفرض ههنا لمادة الاعتراض
بالكلية ولمحاذاة ما في الكتاب وغفل الامام عنه حتى اورد الاعتراض عليه ووجه ثالث
وهو ان ضعيف الميل لو فرض حركته في زمان قوي الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة
التي مهدت نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي فلو
فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
لكانت نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
وانه محقق ظاهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض صحيح على القاعدة المذكورة
واما التحكم بسبب الزمان وهو وقوع الحركة في الآن فسنذكره من بعد فان قلت قد
قال في الطريق الاول وهو صحيح لما مر وههنا نقول سنذكره من بعد وهنا مخالفة فنقول
قوله سنذكره اشارة الى التذكر الآتي الذي هو تذكير ما مر في النمط الاول من حال
احتمال المقادير قسمة لا الى نهاية فلا منافاة   واعترض الفاضل الشارح منع
الامام او الملازمة القائلة لكن الجسم قابل للحركة القسرية بلا مبدا ميل كانت حركة

مع العائق كالحركة لا معه بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل واعترض بعد ذلك ومنع
استحالة اللازم وانما يكون محالا لو كان الميل كلما يضعف ينقص اثره بنسبة الميل القوي
وهو ممنوع لجواز ان ينتهي في مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر مع العائق حتى يكون الحركة مع
العائق كهي لا مع العائق وذلك ان قطرات الماء اذا سالت وتكررت اثرت في
نقر الحجر ولا تاثير اصلا لقطرة من الماء في النقر وكذلك متى من الحجر الهابط يكسر ما
يلاقيه وليس لاصغر جزء منه اثر في الكسر لا يقال القوة الحالة في الجسم لا بد ان تنقسم
بانقسامه فالذي يخص الجزء الصغير منه ان كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وان
لم يكن قوة مؤثرة كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي كذلك عند اجتماع
تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل وقد فرضناه
كذلك هذا خلف وان حصلت القوة المؤثرة انتقض ما بانقسام المحل وحينئذ يعود الكلام المذكور
لانا نقول حصة كل جزء من اجزاء الجسم من تلك القوة انما يكون بشرط اتصال الاجزاء
واما عند الانفصال فربما ينتهي جزء الجسم في الصغر الى حد لا يبقى حصة من القوة مؤثرة
فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على اي نسبة يراد وعندي ان ذلك السؤال غير متوجه
فان السؤال انما يتوجه لو اشعر بمحذور وذلك السؤال قد اشتمل على عود الكلام المذكور
ولا معنى له الا تكرار ذلك الكلام فان القوة المؤثرة انما حصلت عند اجتماع الاجزاء
تلك القوة المفروضة اولا ومحلها هو الجسم المفروض وهي منقسمة بانقسام الجسم فآخر السؤال
يرجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية واما
قوله والزم منه محالات فالمراد منه احدى لين فانه قال لو توقف تحرك الفلك على ميل
عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العائق عنها
وذلك قبيح وان لم يكن طبيعيا كان جائز الزوال عن الفلك وهو شرط لتحرك الفلك وجواز
زوال الشرط يستلزم جواز زوال المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك فامتنع اجاب الشارح
بان الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها والمفروض تجريد القوة عن الموانع لما يجب تحصيله
وقوة الجزء اذا اجرد النظر اليها من غير مانع خارجي من الصغر وغيره لا بد ان يكون مؤثرة

والا لم يكن قوة غير البعض بالحركات الطبيعية بالفرق من جانب المعاوقة هي زوجية كما
فيها دون الحركات القسرية لعدم تحرك بعضها مع فرض الحركات في الملأ المتشابه والمراد بالجهة
ما هي المبنية على نسبة المتناقضين لا ما بنى على نسبة المثلين لانه غير تام على ما وقفت عليه وعن النقض
بالحركات الفلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف المحلات كما مر
وهم وتنبيه تقرير الوهم انا لا نسلم ان لزوم الشكل والموضع او الوضع للجسم بحسب
استحقاق طبيعي ولم لا يجوز ان يكون تخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجية اتفاقية
فانه كما جاز ان يكون لجزء من الجسم مكان او شكل اتفاقا لا بحسب طبيعته جاز ان يكون مكان
كل الجسم او شكله كذلك كما ان المدرة اذا انفصلت عن الارض حصلت في بعض الامكنة لا
باقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله
اولى به فلا دخل له في السؤال بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول الموضع او
الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يتحقق الحكم عليه واشتغل عنه لا بسبب ناقل وليس كذلك
اجاب بانه اذا حصل للجسم صار اولى به فلهذا لم ينتقل ما اشتغل منها الا بسبب ناقل وانما قال
فرض كل جسم كذلك لان كلام السائل منتظم في بعض الاجسام فما قصده في الجواب واما
قوله اقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام فغير منتظم لانه ان اراد الموضع
المعين فالشكل والوضع المعينان يختلفان ايضا باختلاف الاجسام كما ان الشكل والوضع
المطلقين كذلك بل ذكر نسخ القول بالكلية الا اتفاق تبسطا واراد بالعرض ليس دائما
الا يكاب ولا اكثريا فان نادرة الاسباب الى المسببات ان كانت دائمة او اكثرية سميت
اسبابا ذاتية وان كانت اقلية سميت اتفاقية احوال الجسم حال الجسم اما ان يكون
بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة بحسب طبعه فلا يمكن ان يتبدل اصلا وان كانت
واجبة بحسب غيره فهي بالنسبة الى الغير ممتنعة التبدل وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال
والوضع والموضع اذا كانا من قبيل القسم الثاني امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فممكن
ان يزيلهما القاسر عنه فيقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة ان كل ما يقبل الحركة القسرية

ففيه مبدأ ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل ما وانما شرط في الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثاني
اما الموضع فلانه واجب للجسم الفلكي ممتنع للجسم العنصري باعتبار طبيعته لا واجب ولا ممتنع
خروجه عنه واما الوضع فلانه اذا كان بمعنى قبول الاشارة او جزء المقولة فهو واجب
واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب وفيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يحتاج الى ان يكون
بحركة بل يجوز ان يكون بحركة الغير فلم لا يجوز ان يزول بحركة وصفه بحسب حركة
الغير   حصول الكليات للاجسام في مواضعها الطبيعية واجب بعلل يقتضيها الاصول
المراد بالاصول العقول المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب العلل امكن اشتغالها
بالنظر الى طبايعها فلا فرق بينها وبين الجزئيات فمعقول اشتغال الكليات ممتنع بحسب الغير
لا بحسب ذاتها واما اشتغال الجزئيات فهو واقع وقيل المراد بالاصول الحكمة وذلك لان خروج
كل العنصر الى مكان آخر اما ان يكون الى مكان طبيعي فيلزم ان يكون للجسم مكانان طبيعيان
وهو مح واما ان يكون الى مكان قسري وهو ايضا مح اذ لا قاسر هناك   بعد اثبات
مبدأ ميل مستدير الى المطلقا ان في المحدد لجهات مبدأ ميل مستدير لان الوضع ليس بواجب لشيء
من اجزائه المفروضة فيه بطبعه اما اولا فلان وضع جزئه يجب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة
فيه وهي حال له بالغير فكان ذكر المحاذاة مع الوضع في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما
ثانيا فلان بعض اجزائه ليس اولى بالوضع من بعض لبساطته فبطل الاول ان لا يكون واحدا
لم يجز اشتغاله عن ذلك الوضع ويكون المحدد فيه مبدأ ميل لما تقرر من القدر السابق لكن ذلك
الميل لا يكون على الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون
فيه مبدأ ميل مستدير ثم لما ثبت ان في المحدد مبدأ ميل مستدير علم انه متحرك على الاستدارة
بالفعل لان مبدأ الميل المستدير مقتض للحركة المستديرة فمقتضي الحركة المستديرة موجودا
والعائق عنها معدوم لان العائق عنها اما طبيعي او خارجي وكلاهما معدوم اما العائق
الطبيعي فلا يتأتى له ان يكون مقتضى الطبيعة شيئا وما يعوقه واما الخارجي فلان العائق
اما جسم متحرك او ساكن والجسم الساكن لا يعوق اذ ممانعة الساكن للمتحرك غير ممتنعة واما الجسم

يمتنع ح

فيكون ح

المتحرك فاما ان تكون حركته مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظ او حركته مستقيمة او مركبة
وانما تعوق المحدد لو حركته مستقيمة او مركبة وهما محال لان على المحدد فقد ثبت ان العائق
عن الحركة المستديرة معدوم ومتى وجد مقتضي الحركة خاليا عن وجود العائق وجبت الحركة
فقد ثبت القطع بكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا سمعت هذا الموضع وفيه نظر لما لا
يخفى على انه لا يلزم من وجود مبدأ الميل مع عدم العائق وجود الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم
الشرط لعدم زوال الملائمة   والفاضل الشارح اعلم ان الامام فصل هذا الفصل
الى ثلاثة ابحاث الاول في امكان الحركة المستديرة للمحدد وملخص كلامه في بيانه ان بعض الاجزاء
المفروضة محاذ لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء اولى بتلك المحاذاة من سائر الاجزاء
لتشابهها بل يمكن حصولها لسائر الاجزاء ولا يمكن حصولها لسائر الاجزاء الا بالحركة
المستديرة فهذا امكن على محدد الجهات الحركة المستديرة والشارح عرض مقولة اورد حجته
نفسه بان شرحه لا ينطبق على المتن وذلك لان الشيخ لم يتعرض لا لجواز الاشتغال
على المحدد ولا الاشتغال على الاستدارة ولا حاجة له في بيانه الى ذلك فانه لما صح اشتغاله
كان فيه مبدأ ميل لا مستقيم بل مستدير فبيان الامام يتوقف على امكان امكان
زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء وكلام الشيخ لم يتوقف الا على
الامكان فلا سقط نقضه بينهما قيل زوال الوضع لا يجوز ان لا يكون بحركة وحصول
الوضع لسائر الاجزاء لا بد ان يكون بحركة لانا نفرض الكلام في وضع مع ما يمتنع
حركته بالاستدارة لجزء من الارض فان امكان تبدل وضعه اما ان يكون بامكان
حركته او بامكان حركة جزء الارض والثاني مح لان ما فيه مبدأ ميل مستقيم يمتنع
ان يتحرك بالاستدارة كما يجيء بيانه فمعقول ما فيه مبدأ مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة
بالطبع لا مطلقا وكيف في جواز تبدل اوضاع اجزاء المحدد بحواص حركة جزء الارض
المحدد لو فرضا والثاني وجود الميل فيه لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة ومبدأ
الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف في الاستدلال والثالث
وجود الحركة المستديرة بالفعل مع وجود الميل فيه لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل

[illegible]

الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف في الاستدلال واثبات
وجود الحركة المستديرة له بالفعل ويدل على انه مراد ايضا من الفصل ما قرره الشيخ في النمط من الاستدلال
بوجود الميل على حركته بالاستدارة وذلك لان الميل قوة محركة والفلك لا عائق فيه عن قبول
الحركة لانه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة بلا عائق وجب الحركة ولا يستراب في انه لا يدل
الا على عدم العائق الطبيعي فلا يتم الا بما ذكره الشارح واعترض بان المعلول الممكان لا يمكن
يجب فاعله والامكان الذي هو الاستعداد التام ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط
وارتفاع جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول
فمسلم لكن لا يلزم منه وجود مبدا الميل فيه فان امكان افتراق القطن لا يستلزم وجود
المحرق وان اريد الامكان الاستعدادي فممنوع غير معلوم لان العلم بحصول الامكان
يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدا ميل يتوقف على
العلم بالامكان الاستعدادي لزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة
لا يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدا
الميل علة فاعلية للحركة على انه لا حاجة في اتمام السوال الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال
لو اريد به الحركة الاستعداد التام فممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة في الدلالة
واما قوله واورد اعتراضات اخر فالذي في حكم المكرر اعتراضه على قوله الاجزاء لما تساوت في
الماهية صح على كل منها ما صح على الاخر وهو ان الجزئين وان تساويا في الماهية الا انه يحتمل ان يكون
تخصيص احدهما شرطا لذلك وتخصيص الاخر مانعا عنه وقد مر مثل هذا في النمط الاول والذي يحتمل
بالاصول المذكورة اعتراضه على قوله لما ثبت وجود الميل في الفلك وجب ان يكون متحركا
على الاستدارة بان قال قبول الحركة القسرية لا يدل الا على ميل عائق عن الحركة والميل العائق
عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق في الاصول المذكورة ان الميل آلة الطبيعة
في الحركة وان وجد حال سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض
الاول ان المراد الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المطلوب لامكان فرض التحريك
القسري وح يتم الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية وعن

الاعتراض الثاني بان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لوجود الميل المستقيم فيها
وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان حاصل قوله الميل
المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فممنوع فلا يلزم من
انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع عن
الحركة المستديرة منحصر في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او
مستدير لانحصار الحركات في ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم
فان قلت المانع البسيط منحصر في الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين
نقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم لا لاجل الميل المستدير فيكون المانع في الحقيقة واحدا
وحاصل هذا الجواب ان الحركة القسرية لا تقتضي الا ميلا طبيعيا لكن هذا الميل في العناصر ميل
مستقيم لا مستدير واما في المحدد فهو ميل مستدير لا مستقيم فاندفع النقض عن الاعتراض
الثالث بالزام صحة حركات غير متناهية وان في مبدا ميول غير متناهية ولا يلزم الحركة
حركات غير متناهية بالفعل لجواز ان يكون اختصاص بعض الحركات دون بعض لامر عائد
الى الحركة ولقائل ان يقول لو جاز هذا فليجز ان يحرك المحدد حركة مستديرة ويكون فيه مبدا
ميل مستدير ولا يتحرك اصلا لامر عائد الى الموضوع ومعشوقه وانت تعلم ان تبدل
النسبة عند المتحرك كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبته اليه ولذلك لا يحس بالحركة ما لم
يحس بتبدل النسبة لكن المتحرك اما ان ينسب الى الساكن او الى المتحرك لا يجب تبدل النسبة
مطلقا بل بشرط الاختلاف في الحركة او في المنطقة هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام
وهي في الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة مبنية على المسئلة المذكورة وما لا يستقر
فانا لما تتبعنا الاجسام وجدنا فيها ميولا مختلفة ففي بعضها ميل الى حصول وضع ومنها طلبا لمكانه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها ميل هابط والميلان لا يتوجهان الى مكان واحد
بل الى مكانين فهذه الانواع المختلفة مختلفة في المكان ثم قرن هذا البيان بوجه كلي وهو ان
الطبايع التي لها لا تقتضي من حيث هي تلك الطبايع شيئا واحدا فهي نظير لجواز اشتراك الامور
المتباينة في لازم واحد واذا تمهد هذا فنقول الشكون اما ان تكون في مكان غريب

او في مكان طبيعي للكل فان كان في مكان غريب فلا بد ان يتحرك الى مكانه الطبيعي
حركة مستقيمة فيه ميل مستقيم وان كان في مكانه الطبيعي كان في ذلك المكان قبل الحركة
لامحالة وح زاحم الجسم الذي فيه واخرجه من مكانه والخروج من المكان يكون بحركة مستقيمة
والكلام في خروج ذلك الجسم عن مكانه قبل الحركة المستقيمة واما قوله فان سكنت فهو
معارضة وتقريرها ان الجسم الكل لاي علة الاستقبال يجوز ان يكون ملاصقا بالنوع
الذي يضاده فاذا كان اتصل به من غير اشتغال وحركات المجاور للمكان الطبيعي غير المكان
الطبيعي فيلزمه الاستقبال والامام وقد اورد الشك على المنقضة القائلة ان حصول الصورة
اما ان يكون في مكانه الطبيعي اولا في مكانه الطبيعي بان يقال ليس كذلك في موضع يلاحق ثبات
لمكانها الطبيعي انت خبير بان هذا المنع غير موجه لانه منع القسمة الدائرة بين النفي والاثبات
وكان الشارح اشار الى ذلك بقوله والقسمة مرددة واعلم ان هذا الدليل انما يجري في
الاجسام التي لها مكان واما الجسم الذي لا مكان له كالمحدد فلا يجري فيه على ان المقدمة
القائلة انه ليس بكائن فاسد لم يمكن ان يستدل به على ان سائر الافلاك ليست بكائنة
ولا فاسدة اذا ثبت انه ليس فيها ميل مستقيم الجسم البسيط اي الجسم الذي في طباعه
ميل مستدير يمتنع ان يقتضي ميلا مستقيما سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل
المستدير او في غير حاله لما تقرر من ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي امرين مختلفين و
استدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضي توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه
عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون الشيء منصرفا عما يتوجه اليه بالطبع وعليه سوال مشهور
هذا السوال يمكن ان يورد على دليل الشيخ بان يقال المحذور هو الانصراف بالطبع عما يتوجه
اليه بالطبع انما يلزم لو اجتمع الميلان في الجسم الواحد في حالة واحدة اما لو اقتضى ميلا مستديرا
في حالة وميلا مستقيما في اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشارح بان يقال الطبيعة
الواحدة انما لا يقتضي امرين مختلفين بانفرادها واما مع الشرط فربما يقتضي كما ان الجسم يقتضي
الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي ميلا مستديرا
في حالة وميلا مستقيما في اخرى اجاب عن هذا الايراد ولم يجب عن الايراد على دليل الشيخ

لانه

لانه مندفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى جسم واحد ميلا مستديرا في احدى الحالتين
وميلا مستقيما في الاخرى لزم ان يتخلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فان الاول
لم يبق الا على بديله ونقرره بان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شيء واحد وهو اقتضاء
الحصول في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسبه الحركة وان كان حاصلا
اقتضى السكون بل لا يقتضي الحركة لان السكون ليس شيئا موجودا تقتضيه الطبيعة فليس هناك الا
اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء واحد
هو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي اما اولا فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء
الحصول في المكان اذ قد ينفك الحصول في المكان عنه في محدد الجهات وبالعكس في العناصر
وقد يختلفان في سائر الافلاك واما ثانيا فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب
بالحركة المستديرة هو الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعيا تقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فانه
لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوبا بالحركة المستديرة يكون
مهروبا عنه والمطلوب بالطبع لا يجوز ان يكون مهروبا عنه بالطبع فالحركة المستديرة مستندة الى
الطبيعة المستديرة ليست مستندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقتضاء الميل هو اقتضاء المستقيم
لتغاير المبدا اقول السوال المذكور منع ونقض اما المنع فبان يقال لا نسلم ان الطبيعة الواحدة
لا يجوز ان يقتضي امرين مختلفين انما لا يجوز لو كان اقتضاؤهما بانفرادها اما اذا كان مع شيء اخر
فعدم جواز اقتضائها امرين ممنوع لا بد له من بيان واما النقض فبالحركة والسكون فان الطبيعة
الواحدة تقتضيهما في حالين وهما مختلفان وانه اذا لم يستند الميل المستدير الى الطبيعة
فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير والمستقيم في الجسم اختلاف مقتضى الطبيعة ولا الانصراف
والتوجه بالطبع فيبطل الدليلان بالكلية لانا نقول نحن لا نقصد الدليل بالطبع بل نقول
المستقيم يتوجه نحو جهة والميل المستدير انصرف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد
في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها لانا نقول انما ان يعتبر التوجه والانصراف
بالطبع اولا فان قيد لم يزل الاشكال وان اهمل بطل بالحركة المركبة كحركة المدحرجة والعجلة
وذلك لو حينئذ احدهما ان فيه ميلا مستديرا صح ان يكون فيه ميل مستقيم

اقول اثبات وجود الميل المستدير كان موقوفا على امتناع الميل المستقيم فلو توقف
عليه لزم الدور وانما اوقعه في سنخ الورط لفظ وايضا حيث يخيل بما له استدلال
ثان وليس كذلك بل الشيخ يريد ان يثبت احكام المحدد لسائر الافلاك وكونها متحركة
بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد واذا ثبت ان ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل
مستقيم ثبت ان لا ميل مستقيم فيها كما ان المحدد لما تقرر ان لا يفارق موضعه تقرر ان
لا ميل مستقيم فيه فقوله ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا يخيل ان اثبات الميل المستدير
في المحدد لاثبات سنة المط وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركا بالفعل فان الارصاد لا
تدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوكبة ان الكون والفساد يطلق باشتراك
الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود
والمنع من الاول لا الثاني فان المحدد كان بمعنى انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا
ذاتيا ولا يمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات فان امتناع الخرق
لا يتعلق بامتناع الكون والفساد قال الامام ظاهر الكلام ههنا مشعر بان يكون قوله لهذا
اشارة الى امتناع الكون والفساد ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال واذا انفصل
الجسم يفسد كيفية التي كانت ويكون حينئذ جسمان اخران فهو يتضمن الكون والفساد و
كذلك النمو لانه يجب بنفوذ اجزاء فيه يقتضي زوال الاتصال وكذا الاستحالة المؤدية الى
فساد الجوهر فهذه الاحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد واشار الشارح بقوله لا يتعلق
بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا التفريع ليس بصحيح لان الاصطلاح
في الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها فقوله لهذا اشارة الى انتفاء الميل
المستقيم لا الى امتناع الكون والفساد ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر
اي بالطبع لانه يمتنع ان الحركة في الجوهر وهي الكون والفساد والخرق والالتئام يستلزم الحركة
المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس فيكون الحركة المستقيمة
متقدما عليها تقدما طبعيا لان المتقدم الطبعي هو ان يكون المتاخر بحيث يلزم من انتفائه
المتقدم انتفاؤه من غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتفاء

الجنس

الجنس انتفاء الفصل ولا ينعكس وكذلك ههنا واما قوله عند القائلين بها فهو احتراز عن قول
المحصلين لا حركة في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكان لحركتها اول ووسط
وآخر والصورة انما تحصل في انتهاء الحركة فيكون المادة في الاول والوسط خالية عن الصورة
هف وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة التي بين ان المحدد
متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة فاما ان حركته متقدمة على حركاتها فلما عرفته في
الباب ان حركته معه بالزمان لكن بعدم مانع المتقدم معية زمانية غير لازم اراد
ان يتكلم ايضا على العنصريات لما ذكر الشيخ انا نجد في الاجسام العنصرية قوى مهيئة نحو الانفعال
ونجد منها قوى وجب البحث عن ثلثة امور عن معنى القوى وعن معنى التهيئة نحو الفعل
والانفعال وعن تلك القوى المعدودة فرع الشارح وقال المراد بالقوى ههنا الكيفيات
وبالتهيئة اعداد موضوعاتها للفعل والانفعال فان الكيفيات ليست الفاعلة
للفعل ولا المنفعلة بل الفاعل موضوعاتها اي الاجسام التي قامت بها الكيفيات
وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحترق هو القطن لا القوة القائمة به لكن
الاجسام انما تتهيأ وتستعد للفعل والانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها فهي معدة
للاجسام نحو الفعل والانفعال ومبادي التغير والتغير ثم قوله والحرارة والبرودة كيفيتان
ملموستان شروع في بيان القوى المعدودة واما قوله اي من المركبات فانما قيد
التعريف لان الحرارة قد تجمع المختلفات وتفرق المتشابهات في البسائط فان النار
اذا اثرت في الماء تصاعد منه بخارات ولتصعد اجزاء مائية مع اجزاء هوائية فان
بعض الماء ينعقد ويصير هواء واذا تصاعد استصحب بعض اجزاء المائية المخلوطة به
لان تعريفاتها اي لان تعريفات المحسوسات لا تمكن الا باضافات كسهولة قبول
الاشكال في تعريف الرطوبة او اعتبارات لازمة كما من شانه احداث الخفة والتخلخل
في تعريف الحرارة وههنا نظر لانه ليس بل الا على انه لا تعرف الجزئيات من المحسوسات
والتعريف انما هو لماهيته الكلية والحواس الاحساس بالجزئيات كاف في ادراك
الكلي فان الحاسة اذا احست بالجزئي وانطبع صورته في خزانة الخيال تصرف النفس

فيها حتى تصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب
الصور فحصول الجزئيات كاف في تصور الكلي فلا يحتاج الى التعريف واما اللذع
فكحرارة الى المفرط الحرارة اذا اصابت على عضو تفرق اتصاله تفرقا متقاربا الوضع
حتى لا يحس الا بالم الحدة واما التخدير فهو تبريد العضو وهذا مناف قوله فيما بعد فظاهر ان
هذه الكيفيات لان التبريد من مقولة ان ينفعل لا من الكيف ولعل المراد البرودة المحدثة
كما ان المراد باللذع الحرارة اللذاعة واما الطعوم فبسايطها تسعة لان الجسم الحامل للطعم
اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل في الثلثة اما الحرارة او البرودة او
القوة المعتدلة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة او في الكثيف حدثت المرارة
او في المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة او في الكثيف
حدثت العفوصة او في المعتدل حدثت القبض والقوة المعتدلة ان فعلت في اللطيف
حدثت الدسومة او في الكثيف حدثت الحلاوة او في المعتدل حدثت التفاهة البعض
البسيطة ونحن نقول لا اشكال ان العفوصة قبض اشد لان القابض يقبض ظاهر اللسان
والعفص يقبض ظاهره وباطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة والضعف اما ان يقتضي
اختلافها في النوع او لا فان كان مقتضيا اختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية
لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية في الشدة والضعف كما في الحلاوة
والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا للاختلاف النوعي فلا يكون العفوصة والقبض نوعين
بل نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف واما قوله على ما هو المشهور في
كتب الطب فيشعر بانه من المباحث الطبية وليس كذلك بل من المباحث الطبيعية على ما هو
مذكور في الكتب الحكمية والرطوبة قد فسرها الشيخ قال في الشفا بعض الاجسام الرطبة
الجوهر كالماء اذا فتشنا احواله نجد فيه التصاق بمماسه مع سهولة تشكل بغيره فالجمهور ظنوا
ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك والا لكان ما هو اشد التصاقا ارطب
فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو عرف
الرطوبة بنفس الالتصاق لكنهما عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة

الانفصال

الا انفصال عنه ولا شك ان الماء اكمل في هذا المعنى من الدهن والعسل ونقول الالكلية
في سهولة الالتصاق ع بل انهما متساويان في سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال
فغير متحققة فيهما قطعا بل الدهن والعسل اعسر انفصالا عن الماء وبحاصل ان الرطوبة
ان فسرت بالالتصاق بالغير يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكره
الشيخ وان فسرت بسهولة الالتصاق يلزم ان يكونا متساويين للماء في الرطوبة لتساويهما
في سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون
الجسم سهل التشكل بالغير سهل الترك له واما قوله ليس ذلك تعريفا لها فهو جواب سؤال
اكم تقلتم عن الشيخ انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة فكيف
عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها بل تفسير اللفظ
والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب
على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير فنبه الشيخ على خطاهم في تفسير اللفظ ولا تنافي ذلك
بداهة مفهومه واما قوله الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة فهو خطا من النقل لان الشيخ
بعد ما عرف البلة بما نقله الشارح قال الرطوبة قد يقال للبلة وقد يقال للكيفية و
كلامنا في رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس كلامه الا ان الرطوبة الكيفية عندهم
كيفية الالتصاق وعندنا كيفية التشكل وذكر الشيخ في الشفا ان البلة من الرطوبة
في الشفا ان هناك رطبا بجوهره ومبتلا ومنتقعا فرطب الجوهر هو الذي يقتضي صورته
النوعية الرطوبة والمبتل ما يكون هذا الجسم جاريا على ظاهره والمنتقع ما يكون نافذا الى
باطنه والجاف بازاء المبتل كما ان اليابس بازاء الرطب اما قوله ولم يذكر البلة و
في هذا الموضع لانه لم يرد ههنا ان يتعرض للبحث فهو مبني على ان الجمهور ذهبوا الى
ان الرطوبة واليبوسة هي البلة والجفاف ولم يذكرهما لانهما مذهبهم وهو لا يريد البحث
ولا يستقل بالسانات العامة والمناقضات الاعتبارية يغير للامام وانه
اشتغل بذلك في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا مع ان الشيخ امر بالتامل فيها ومن
قوله يجد فيها لان الوجدان لا يكون الا بالتامل وفيما مال من قوله ثم انك ان امعنت

واجدت التامل اما البيان القياسي فقبل ان قال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس
افاده الاستمساك عن التشبث ولولا ان الرطوبة كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان
الهواء اذا اختلط بالتراب لا يعده استمساكا عن التشبث واما المناقضة فكما لو قال لو
كان الرطوبة كيفية سهولة التشكل لكان النار رطبا لسهولة قبولها الاشكال الغريبة
ومما فيه نظر ان اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يختلط باليابس يفيد الاستمساك
بل ذلك انما هو في بعض الاجسام الرطبة واليابسة واما الثاني فلا نسلم ان النار سهل التشكل
بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في الشفاء بذلك ثم ان ما يدل على ان الرطوبة لا يجوز
ان تكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق يسهل التصاقه بكل
شيء وليس برطب واما اللين كما في العجين فيستقل عن وضعه بالنضب اي لا يغمز
لقوامه سيلان حتى يستقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا احترازا عن اللزج كما في الالطف قال
الامام يحس اذا كان سطحا من ويتغمز تحت الاصبع او ما يجري مجراها يقال انه لين وهناك
امور ثلثة الانغماز وهو حركة في اصدق سطحه وسكل التقعير الذي يحدث منه مقارنا
لتلك الحركة واستعداد الانغماز واذا لم سطحا من الجسم تحت الاصبع يقال انه صلب وهناك
ايضا امور عدم تقاسكله كان واستعداد وعدم الانغماز وليس اللين والصلابة
الا الاخيرين فتلخص حاصل البحث الى ان اللين هو الكيفية التي تكون بها الجسم مستعدا للانفعال
عن الشكل الحاضر والصلابة هي الكيفية التي بها تكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل
الحاضر وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فلا تكون منهما ومنهما فرقا
اجاب بان الفرق من وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة
الملموسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات ليست
محسوسة فضلا عن انها ملموسة وفيه نظر لان اللين والصلابة ليسا نفس استعداد الانغماز
وعدمه لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة وليسا منها بل هما موضعا الاستعداد
ولا نسلم ان ما موضوعه ليس بمحسوس لجواز ان تكون كيفية محسوسة موصوفا بهذه الاضافة
ولهذا اعدهما بعضهم من الكيفيات الملموسة وثانيها ان اللين والصلابة

الانفعال

والرطوبة واليبوسة حقايق متغايرة مدركة بالحس والتجربة وما ذكر في تعريفهما انما هو
اثارها لنعقل مباينتها ممتازا بعضها عن بعض فليس اللين هو قبول الانغماز والرطوبة
سهولة التشكل بل بما الازمان لهما يعني ان بهما على ضرب من التجوز فانحى وبما لا يستلزم
الاتحاد بما في الحقيقة والى هذا اشار بقول الشيخ انما ذكر آثارهما الى آخره وثانيهما ان
معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانغماز من المشكل والقوام
الغير السيال وان لا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وقبول الانغماز هو معنى الرطوبة والفرق
من الكل والجزء ظاهر ورابعها ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة ومعنى السهولة الرطوبة
على سهولة التفرق والاتصال فظهر الفرق وانما قلت ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق
بسهولة لان اللين عبارة عن استعداد الانغماز مع وجود القوام الغير السيال وعدم
التفرق بسهولة وهذا المعنى يتضمن عدم سهولة التفرق وفيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح
لان سهولة التفرق والوصل اما ان يعتبر في مفهوم الرطوبة او لا فان اعتبر لا يكون مفهوم
الرطوبة جزءا من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع
لانه مبني على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة والسلاسة والهشاشة اسمان
لما يعاملها وهي كيفية تقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق وذلك لكثرة اليابس وقلة
الرطب مع ضعف الامتزاج وربما تقتضيان كون الشيء مستعدا للانفعال
لقابل المزاج مبني على تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه
كما علمت ان نفس الكيفية فاعلا ومنفعلا بل الفاعل والمنفعل الجسم
بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل منهما فاعلا وبتوسط الاخر منفعلا فكل
منهما كيفية صدوره وانفعاله مخصص بالحرارة والبرودة بكونهما فعليتين والرطوبة واليبوسة
بكونهما انفعاليتين فليس بالمخصص معقول في جوابه نعم كذلك الا ان الفعل يتوسط الحرارة
والبرودة كما ان الانفعال يتوسط الرطوبة واليبوسة ولهذا لم نعرف الحرارة والبرودة
الا باللوازم الفعلية من احداث الخفة والتخلخل والجمع والتفريق والرطوبة واليبوسة
الا باللوازم الانفعالية من قبول التشكل والتفرق والاتصال او وجدته

في اللازم

منتهيا الى الحرارة والبرودة عطف على قوله انك تجد في كل باب اذا اعتبرته يعني اذا اعتبرت
كل باب من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب منها كل كيفية فعلية
غير الحرارة والبرودة حتى ان كل كيفية غير صحاف ما ان تكون تلك الكيفية منتهية اليهما او يوجد
جسم يعري عنها الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة
والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة ويوجد
جسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المشمومة وجسم خال عن الكيفيات
المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لان احساس كل من
الحواس الاربعة لا يتحقق الا بجسم متوسط بينها وبين المحسوس كالهواء فان الابصار والسمع
والشم بمتوسط والماء فان الذوق بمتوسط وذلك الجسم المتوسط يمتنع ان يكون متكيفا
بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يكون الشيء متوسطا بين نفسه وغيره مثلا الوسط
بين الذائقة والمذوق يجب ان يكون خاليا عن سائر الكيفيات المذوقة والا لكان الشيء
آلة لنفسه واما الملموسات فلا يحتاج الى متوسط فلا يخلو الاجسام عنها واما قوله وايضا
فهو اشارة الى حكم اخر ان الحيوان قد يخلو عن المشاعر الاربعة ولا يخلو عن اللمس اي لما ذكر
من الحكمين وهما ان الملموسات يعم الاجسام وان الحيوانات حيث يا وايل المحسوسات
ويستدل بذلك على عدمها فقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما
رطب او يابس ضرب الاثنين في الاثنين اربعة فهذا ويستدل عليها اي
على عدتها ايضا بان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق
وهو النار او بالاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض
او بالاضافة وهو الماء وقال وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال لا باعتبار الاول
وثانيا اقتصر على الاستدلال او المراد طلب ما يدل على مهيات العناصر والانسب استعمال
لفظ آخر فان الاستدلال في المتعارف هو استثبات التصديق والمراد ههنا
استثبات التصور ويشبه بعده ويصاعده النار اذا اثرت في الماء
يرتفع منه بخار وليس ذلك الا ان النار يلطف اجزاء مائية ويخففها فيختلط باجزاء

الكون والفساد

هوائية كانه من الماء ويتصاعد الى حيز الهواء فيشبه الماء بالهواء وهو بصيرورته لطيفا
خفيفا وتصاعده الى حيز الهواء ولولا ان الهواء اسخن من الماء لم يتشبه به حين ما سخن
قال الامام في شرحه لما اقتضت سخونة الماء بخرة وفي البخار اجزاء هوائية فسخونة الماء
سبب لانقلاب الماء هواء ولولا ان السخونة امر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا لانقلاب
الماء هواء وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ
لان الاستدلال بتشبه الماء بالهواء وتشبهه ليس بكونه هواء فان الشيء لا يكون شبيها
لنفسه واليه اشار بقوله لا بكونه هواء فان ذلك ليس شبيها لما كانت الحجة الآخرة
في الفصل المتقدم المشتمل على الاستدلال على الاستدلال باختلاف الامكنة على ثبات
الصور متوقفا على ان لجزئيات العناصر حركات وميولا طبيعية مختلفة لكن يمكن ان
احدهما ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر وذلك
اما بجذب من العنصر الذي يتحرك اليه او بدفع من العنصر الذي يتحرك منه مثلا تحرك جزء من
الهواء من مكان الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل النار يدفعه والاخر
ان يقال العناصر كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل يضغط فيرسب والاخف يدفع فيطفو
وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا قوله فنقول تغيرات الاجسام الاولى
تغيراتها في الصور او في الكيفيات فتغيرها في الصور كون وفساد آني وتغيرها في الكيف
استحالة زماني وذلك لان الصور لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصور
لو كانت تشتد لم يكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة
على التدريج معناه لا يحصل الا في انتهاء الاشتداد فيكون المادة خالية عن الصورة في الاول
والوسط وانه محال وهذا المحال لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان
الكيف لا يتحرك بنفسه وانما تحرك بالجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاشتداد او وسطه
فلا حركة في الكيف اصلا لتحرك باشتداده فيتحرك وتمام الكلام سيجيء ثم ان انواع الكون
والفساد في العناصر الاربعة اثنا عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات اربعة انقلاب
الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس هو وهو الان

يحد ان جسما يوجد عدم الحس لتلك الباب او بعد ذلك الباب منتهيا الى الحرارة والبرودة

اللمس يعم

هوائية

احدهما ان الشيخ لم اختار من الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من الفصل اثبات
الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهيولى على ما يصرح به الشيخ في اخر الفصل بقوله فهذه
الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة واثبات الثلثة كاف فيهما اما الاول
فلانه يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي والمط اثبات الكون والفساد في جميع
العناصر لا اثبات جميع انواع الكون والفساد في العناصر واما الثاني فلانه متى ثبت انقلاب
الهواء نارا ثبت ان هيولى النار هي هيولى الهواء ومتى ثبت انقلاب الهواء ماء ثبت ان
هيولى الهواء هي هيولى الماء ومتى ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الماء هي هيولى الارض
فثبت اشتراك الهيولى بين الكل فلما كفى الانواع الثلثة في اثبات المطلوبين فما الفائدة
في ايراد النوع الرابع فاشار الشارح الى جواب السوالين بان قال انواع الكون والفساد
وان كانت اثنى عشر الا ان انواع الاولية ستة اذ الالطف لا يكون من الالطف وكان
قصد الشيخ اثبات الانواع الستة الاولية لكن النوعين منها مشهوران ظاهران فتركهما فبقي
اربعة انواع في ثلثة ازدواجات فاذا قيل لم اختار الاربعة فيقال لانها اولية والباقية
متوسطها فكانت اولى بالاثبات واذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة فيقال لشهرة
الباقيين فان قلت عدم تكون الالطف من الالطف ينافي ما قد سلف في الصاعقة
من انها اجزاء نارية فارقتها السخونة فهي اجزاء نارية غليظة ويتكون اجزاء ارضية صلبة قلت
المراد ان الالطف لا يكون من الالطف في الاغلب وهذا كاف فيما قصد الشيخ من بيان
المناسبة ولو كان حديث جعلكان في غاية البعد واعلم انه لو بين انقلاب الارض ماء
وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء نارا وبالعكس كان في حسن ترتيب ولو اثبت انقلاب
النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الماء ارضا كان البيان باظهر الانواع اما الاول
فلظهوره في انطفاء النار واما الثاني فلظهوره في البخار واما الثالث فلظهوره في انقلاب
الماء الى الاحجار واستشهد عليه بشيئين اي استدل على تكون الهواء ماء بدليلين احدهما
ان الاناء الفضي او النحاسي او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى برد جدا فانه يحدث على
ظاهره قطرات الماء فتلك القطرات لا يخلو عن ثلثة اقسام اما ان تكون من داخل الاناء

او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل الترشح وان كان من خارجه من الهواء
اللطيف بالاناء فاما ان يكون بطريق الكون منه او لا كما ذهب اليه ابو البركات فانه
زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وهذب حرارة الهواء
اياها لم يمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الهواء الذي يليه زالت
السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان
الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة
الهواء تبخرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما نفادها
او تناقصها او تباعد زمن حصولها لكن الوجود بخلاف جميع ذلك واما الترشح فبطل
لانه لو كان الندى بطريق الرشح لم يوجد الندى الا في موضع الرشح وليس كذلك واليه
اشار بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فقوله ليس الا في موضع الرشح نقيضه نقال بقوله
لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع الرشح مع ان قوله ليس الا في موضع الرشح في
قوة قوله في موضع الرشح لان قوله ليس الا في موضع الرشح يفيد انحصار الندى في موضع
الرشح وقوله في موضع الرشح لا يفيد الا نفي وجود الندى في موضع الرشح وليس المقصود نفي وجود
الندى في موضع الرشح لانه ربما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار وهذا معنى قول الشارح
فدل على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح اه ولما انحصر الاقسام في الثلثة وبطل القسمان
ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذن هواء استحال ماء ونقل عن بعض اصحاب الامام
انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا
صار ماء فليس كذلك لان صورته الهوائية قد زالت بل لان كيفيته من الحرارة قد زالت الى
البرودة وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في سائر الانواع قال الشارح
هذا الكلام يحتمل فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انها هواء ثم لو جوز
ان يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجز ان يكون جميع العناصر جسما
واحدا تكيف بعضه بكيفية النار وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون
شيء من العناصر موجودا الان ذلك يكون غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء

سبب البرد وزال ذلك البرد ولم يزل ذلك الكيف عنه فبقاء تلك الكيفية انما هو مع زوال
السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تحفظها   وقيدنا الاول لان بعض
المركبات اركان للبعض هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء للمركبات وليس
كذلك بل انها اجزاء العالم وهي باعتبار جزئية المركبات استقصات لا اركان   ذوات
الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما مر اشار به الى ما ذكر من ان الخفة هي الميل الى فوق و
الثقل هو الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة
والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل في حيز الارض تحرك عنه بالطبع ليطفو عليها
وليس ذلك توجها الى جهة الثقل بل الى جهة الفوق بالنسبة وانما المراد به ما يكون اكثر
السفل
حركة الى جهة الفوق وح اما ان يكون جميع حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق اولا
يكون وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك الثقيل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفل
فان الهواء اذا حصل في حيز النار نزل عنه بالطبع وهو توجه الى جهة السفل بل المراد
ما يكون اكثر حركته الى جهة السفل فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق
اولا وهو الثقيل الغير المطلق فانحصار الخفيف في القسمين والثقيل في القسمين ظ واما
انحصار ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقيل فليس بظ   والخفيف بالاضافة
له معنيان احدهما الذي في طباعه اذا تحرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد
والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه واذا تحرك في بعض الاوقات عن المحيط
ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة
فان قلت فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة
الهابطة متضادتان فيلزم ان يقتضي جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين والتزم اجاب
بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالحركة من السواد الى
البياض ومن البياض الى السواد واما بالاعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس
وهيهنا ما اليه الحركتان واحد فلا تتضادان والثاني الذي اذا قيس الى النار كانت
سائقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل اي لا يتخلف عن النار يكون ثقيلا بالنسبة

اليها

اليها لكن لما كان متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة وانما قال الخفيف
ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسمة الى خفيف مطلق وخفيف ليس
بمطلق قسمة دائرة بين النفي والاثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى الخفيف المطلق
والخفيف المضاف الثاني ان الخفيف الذي ليس بمطلق متناول للمعنيين المذكورين والخفيف
المضاف وفي الثاني ان الخفيف الذي ليس بمطلق ح لا يقع في التحقيق الا على المعنى الاخير لان
المعنى الاول سواء انه لا يريد صعود المحيط وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف
المعنى الثاني فانه يقيس الى النار بالتخلف عنها فان قلت فالهواء خفيف بالاضافة
الى النار وليس كذلك حتى يقول انما كان خفيفا بالاضافة لانه ثقيل بالقياس الى النار فيكون
خفته الاضافية بالقياس الى النار مقول فانا الخفيف المطلق المضاف لا يقع على الهواء
بالمعنى الاخير فظاهر و نقيض ان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك
لكن المراد ان الهواء ليس خفيف مضاف لا بالمعنى الاخير اذ المعنى الاول لا اضافة فيه
الى غيره وفيهما نظر اما في الاول فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب والايجاب كذلك
يكون بين الايجابين اذا كان احدهما في قوة سلب الاخر والخفيف المضاف في قوة
سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف هو ما يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق
اما ان يكون جميع مسافة حركته الى جهة الفوق اولا يكون وهذه منفصلة حقيقية قطعا
واما الثاني فلانه ان اريد تناول الخفيف الذي ليس بمطلق للمعنيين معمولا لها فذلك
ظ البطلان وان اريد انه يحتمل كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف المضاف ايضا كذلك
لما صرح به من انه يقع بالمعنيين ولعل المراد مجرد عبارة السلب في الاضافة حتى ان الحصر مع عبارة
السلب ظ بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف منبئة عن الاضافة الى الغير ولا اضافة
في المعنى الاخير وكان الامام اشار الى هذا في شرحه   لان الاول في حصر الاركان كاف
اي لو قيل الجسم العنصري اما خفيف مطلق او ليس او ثقيل مطلق او ليس لكفى في بيان
انحصاره في الاربعة اما لو قيل اما خفيف مطلق وهو النار الى اخره لم يكف في الانحصار
ما لم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار والاقسام الباقية في العناصر الباقية

وقد يحتاج ههنا الى مقدمة اخرى كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يمتنع ان
يستحقه جسمان بسيطان واقول هذه المقدمة لابد منها ههنا لان الشيخ رحمه الله زعم ان الاجسام
ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما بل زعم انها تنحصر
في العناصر الاربعة بقوله ويجري ان تتم بها ذوات الحركة المستقيمة فلم يكن بد من
انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره في الثلثة الباقية   ويشكل الفاضل الشارح
اعلم ان في الفصل بحثين احدهما ان ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في الاربعة وبين هذا
بحسب خفتها وثقلها والثاني ان استقصات المركبات ينسب الى الاغلب منها وبين هذا
بحسب الاستقراء فتكلم الامام على كل واحد من البحثين اما على الاول فلان الهواء لا ميل
صاعد فيه والا لكنا اذا امددنا ايدينا الى الهواء احسسنا بمدافعته الى فوق كما اذا وضعنا
يدنا تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة الى اسفل ولما لم نجد فيه المدافعة الى اسفل فوق علمنا انه ليس
فيه ميل صاعد وجوابه ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما
يكون فيه لو انطبق مركزه على مركز العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل
بكله فلا ميل فيه بالفعل واما على الثاني فلان النار ليست جزءا من المركبات لوجهين احدهما
ان النار الشفيفة اذا وردت عليها الماء والارض تنطفئ والثقيلان غالبان على البدن فكيف تبقى
الاجزاء النارية مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية فكيف لا تنطفئ وجوابه ان حافظ البدن
يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظها عن الانفكاك مع تداعيها اليه فيه بعد وثانيهما ان
حدوث النارية في المركب اما بالنزول عن حيزها وهو باطل اذ لا قاسر هناك واما بالتكون
في المركب وهو ايضا باطل لان كل جزء نفرض من المركب لكونه مخلوطا بغير النار من سائر العناصر
يكون استعداده لغير الصورة النارية اقوى من استعداده للصورة النارية فيمتنع ان ينقلب
نارا وجوابه انه يجوز ان يصير استعداده للنارية اقوى بواسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب
قوله والمركبات تلك الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب وصورة البسيط
اما ان تكون مع الشعور والارادة وهي الصورة الفلكية او لا تكون وهي الصورة العنصرية
واما صورة المركب فاما ان لا تكون لها نشو ونما وهي الصورة المعدنية او تكون ولا يخ اما

مادة ح

ان تكون لها حس وحركة وهي النباتية او تكون وهي الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور
كمالات اول فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول
فانه اول شيء يحل في المادة ونوقض بالمزاج فانه يحل اولا في المادة ثم تستعد به الممتزج
لحصول صورة منوعة وقد صرح في اول الفصل بان الامزجة معدة نحو خلق مختلفة والجواب
ان الاولية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول
لجسم طبيعي آلي وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شيء يحل في المادة
كانت النفس الانسانية حالة في المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد انه اول شيء يحل في
المادة ان كان ماديا والمراد بالحلول التعلق بالمادة اعم من الحلول وغيره والحاصل انه اذا
امتزجت العناصر وتفاعلت يحصل للممتزج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من
الانواع وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر ثم تترتب عليها كمالات اخر فتلك الصورة المتعلقة
بذلك الممتزج التي جعلته نوعا هي الكمال الاول   وليس هذا الاختلاف اي اختلاف الاشخاص
والانواع والاجناس لابد ان يكون له سبب وسببه اما الهيولى او الجسمية او المفارق وهو باطل
او الصور النوعية للبسائط وقد يكون الاختلاف اما بحسب نفسها او بحسب احوالها والاول باطل
ايضا والا لم يعد الاختلاف عن اربعة لان الصورة النوعية اربع واذا كان كل واحد منها
علة لاختلاف لم يزد على اختلافات اربعة فبقي ان يكون الاختلاف بحسب احوالها في
التركيب ومنها ما يعرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير الاستقصات
واما منها ما يعرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير الاركان وهو المزاج فلان
الامزجة المعدة لفيضان الصور تختلف بحسب ذلك   فلكل جنس منها مزاج جنسي لما
كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الاستقصات وكيفياتها في النسبة فلكل
مزاج من امزجة الجنس والنوع والصنف والشخص حد افراط وتفريط اذا خرج عنهما بطل
التركيب وسمي الامتداد المتوهم بينهما عرضا وهو غير متناه وفيها يفرض المزاج الشخصي جزء
عرض المزاج الصنفي وهو جزء عرض المزاج النوعي وهو جزء عرض المزاج الجنسي   وانما يحتاج
ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة من الكمالات الاول

لقائل ان يقول هذا مناف لما صدر الشيخ الفصل من ان الامزجة معدة نحو الصور النوعية
فالمزاج لا يكون صادرة عن الصور التي هي كمالات اولى ويمكن ان يجاب عنه بان الامزجة
كمالات صادرة عن صور البسائط فان الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعني
المزاج ان قلنا انها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما يقوله الاطباء فظ حصولها
من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها بالمرة كما يقوله الحكماء فيمكن ان
يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور ويمكن ان يكون من الصور فان ذلك من
الاحكام التي ليست على سبيل الجزم ولكن هذا القدر في بيان المناسبة والانسب ان يقال
انما احتاج الى الفرق لان المزاج انما يحصل اذا استحالت العناصر في كيفياتها مع بقاء صورها
ولولا المغايرة بينهما لما كان كذلك واستدل على المغايرة بثلث حجج الحجة الثالثة منها اعم
لان الحجة الاولى يختص بكيفياتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والحجة الثانية تعم الكيفيات فان الكيف مطلقا تقبل الاشتداد والضعف والصور لا تقبلهما
والحجة الثالثة تعم الكيفيات والكميات وسائر الاعراض تقرير الحجة الاولى ان الكيفية تزول
مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول الميعان عنه
مع ان مائيته محفوظة في الحالين قال الامام وهذه الحجة لا تمشي في سائر العناصر فان النار لا تبقى
نارا بعد زوال الحرارة عنها والهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لا تبقى ارضا
بعد زوال اليبس عنها قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر بعد زوال كيفياتها انها لا تبقى مطلقا
سواء كان في حال البساطة او التركيب فممنوع وان اراد انها لا تبقى حال البساطة فمسلم لكن لا يلزم
انها لا تبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من
انتفائها انتفاؤه ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب وهذا الكلام عند التحقيق استفسار
ومنع على المنع فان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر صورة مقومة منها ينبعث كيفياتها
المحسوسة يقتضي بحسب الفرق بين صورها وكيفياتها وقول الامام هو ان الحجة لا تطرد
الا في الماء فان بقاء صور العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع فانه لا معنى لعدم الحجة الا منع بعض
مقدماتها   الحجة الثانية تركت القياس هكذا الصور لا تشتد ولا تضعف والكيفيات

لا تشتد ولا تضعف والكيفيات تشتد وتضعف فالصور ليست بكيفيات والشرطية على المقدمتين
مثالين وهما ان انسانا لا يكون اشد انسانية من اخر وجاز ان يكون اشد حرارة كالنار
يدل على انها متباينان حتى لم يتوقف الحكم فيهما الا على تصور الصور والكيفيات وتصور الاشتداد
والضعف كما تحققهما واستدل الامام على حقية الصغرى بان الصور لو اشتدت او ضعفت
فعند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا اولا فان لم يبق نوع الصورة كان
ذلك بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان باقيا كان الضعف زوال عرض فالضعف
لا يكون في ذاته فنقول لم يكن الاشتداد في ذاته اي الاشتداد الذي كان في ذات الصورة
لانه زال وبقي ذات الصورة كما كانت والا فقوله لا يكون ذلك اضعافا للصورة
مفروض في ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد الكامل كان المفروض
اشتدادها فاجتمع الضعف والاشتداد في حالة واحدة وانه محال وقد صرح في شرحه بذلك
وكذا ان تعين عند الاشتداد ان يقوى كان الاشتداد في العوارض والا لزم بطلانها ونقض
هذا الدليل بالكيفية ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم يصح فلا يتم صدق
الصغرى فنقول فانه لم يصح بطلت الاخرى ايضا فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان
المدلول فالاولى الاقتصار على المنع   معنى الاشتداد ان يتوجه المحل الى غاية
بانواع مختلفة من حال عرض فاذا توجه كل واحد منها في آن ولا يبقى شيء منها آنين كالماء
يتسخن بالنار يسيرا يسيرا والضعف انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء
المسخن اذا فارقه النار يبرد شيئا فشيئا وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك
ان الحركة انما يتحقق اذا كان للمتحرك حالة في كل آن لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعده تلك
الحالة كما ان الجسم اذا تحرك في الاين يكون له في كل آن يفرض حصول في مكان مغاير لحصوله
في مكان اخر وهذه الحصولات لا تستقر آنين فكذلك اذا تحرك في الكيف يكون له
في كل آن كيف لا يستقر فاذا تبدل الحال كذلك على محل فلا بد ان يكون ذلك المحل
متقوما بدون الحال فيكون عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها
ممتنع تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اريد ان الهيولى لا تتقوم

بدون هويات الصورة فممنوع فان الهيولى شخص واحد مستمر على تعاقب الصور وان اريد
انها لا تتقوم بدون مطلق الصورة فمسلم لكن لا يمنع ذلك من توارد الصور الشخصية
والنوعية عليها لانا نقول الهيولى في نفسها لا توجد الا شيئا بالقوة والذات الغير
المتحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فلو تحركت في شيء لم يكن بد من ان يكون
لها صورة بالفعل فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالذات ولسنا في الفاظ الشيخ عسى ان نحيط
بما يخفى عنها واما قوله هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى غير قار يتبدل نوعيته اذا

حال قسم

قيس فانما وجد بحال الغير القار واعتبر يتبدل نوعيته عند القياس اشارة الى ان الكيف الغير
القارة واحدة في الخارج وتعدد الانواع وتبدلها انما هو بالفرض عند فرض الآنات
ومقايسة ما يوجد منها في ان الى ما يوجد في ان آخر وهذا هو الكلام الفارابي ان تلك الانواع
بالقوة والآنات المنتهية اليها بالقوة ويتخيل ما يورد ههنا ويقال لو تحرك الجسم في الكيف فاما
ان يكون له كيف واحد في الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيف واحد فلا حركة في
الكيف اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة فان وجد
شيء منها في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة لما مر من ان الحركة لا تتصور الا اذا كان للجسم
في كل آن يفرض حال لا يكون له قبله ولا بعده ولو وجد شيء منها في آنين كان له حال في آن
يكون له تلك الحالة فيما قبل ذلك الآن او بعده وان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لزم
تتالي الآنات وانه محال او نقول الاشد اما ان يكون من نوع الاضعف او لا يكون فان
كان من نوعه فاما ان يكون الضعيف باقيا عند وجود الاشد او لا يكون فان بقي عند
وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وان لم يبق بل يحدث الاشد فرد آخر من نوع
الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك على افراده وانه محال وان لم يكن الاشد
من النوع الضعيف فهذه الانواع لا شك انها آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان
اولا فان لم يكن يلزم تتالي الآنات وان كان بين الآنين زمان لم يكن الحركة متصلة
قطعا فقد بان ان لا حركة في الكيف فقولنا هذا منقوض بالحركة في الاين والوضع
فانه لا شك في تحققها مع وروده فيهما فان الجسم لو تحرك في الاين فلا يخ اما ان يكون

من ابتداء المسافة الى انتهائها ان واحدا او ايون متعددة فان كان له اين واحد فلا حركة في

واحد فلا حركة

الاين وان كان له ايون متعددة فاما ان يكون للجسم في شيء منها اكثر من آن واحد فينقطع
الحركة او لا يكون في كل منها الا آنا واحدا فيتتابع الآنات او نقول الايون المتعددة آنية
فاما ان يكون بين الآنات زمان او لا والمخلص عن الشبهة لا بان يقال للجسم من اول
المسافة الى آخرها اين واحد مستمر وهو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر ويتعدد
بحسب تعدد حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلا يكون ثمة تعدد الايون الا بحسب الفرض
فلذلك نقول للمتحرك كيفية واحدة ولا نم انه لا يكون له حركة وانما يلزم ذلك لو كانت تلك
الكيفية قارة وليس كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة الا انها لا تستقر بمعنى انها
في كل آن يفرض كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون الا بالقوة وانما قال يتبدل نوعيته
لان هذه الكيفيات الغير القارة لا يكون افراد النوع واحد لما تقرر عندهم ان الماهية
واجزاءها لا تقبل الشدة والضعف فيمتنع ان يكون النوع او الجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم
انه ليس كلما تحقق حركة يتبدل انواع ما فيه فانه مخصوص بالحركة في الكيف لقبوله الشدة والضعف
واما الحركة في الاين والوضع والكم فليس فيها الا يتبدل نوعه واما قوله بحيث يكون ما يوجد في

افرادهم

كل آن متوسط منه ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن فمعناه ان كل ما يوجد من انواع الكيف
في آن لا يكون هو ما يوجد في آن قبله ولا هو ما يوجد في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لولا
ذلك لم يتحقق الحركة واما قوله فلا اخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال فانه انهم اختلفوا
في نسبة الحركة الى المقولات فالمحققون على ان الجسم يتحرك فيها ومنهم من زعم ان المقولة نفسها
تتحرك حتى ان التسخن هو حركة الحرارة والتسود حركة السواد وربما تمادى بعضهم في مذهبهم فقالوا
الجوهر منه قار ومنه سيال وابطل الشيخ مذهبهم بانه اذا اشتد السواد فان لم يبق ذلك
السواد بعينه موجودا في اشتداده لاستحالة اشتداد المعدوم وان بقي موجودا ولم يعرض
على زيادة فهو ليس حركة في ذات السواد بل في عوارضه ولا شك ان هذا آية في حركة الجوهر
فان نوقض الحركة الجسم في السواد فربما يجاب باختيار ان السواد لا يبقى والجسم هو الذي
تحرك في طبقات السواد وهو موجود فان انعدم السواد لكن يرد على هذا ان ذلك السواد

لو انعدم فان لم يحدث في آن انعدامه سواد آخر منقطع تحركه ضرورة ان التحرك في السواد انما
يستمر باستمرار السواد وان حدث فان بقي زمانا انقطع منه التحرك ايضا وان انعدم وحدث
آخر فهذه الانواع متتالية آنية وبعود الاشكال والجواب يحتاج الى اختيار بقاء السواد ولا
يلزم ان لا حركة في السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو غير قار على ما تقرر واذا عرفت هذا فنقول ليس ان
الدليل الذي استدل به الامام على ان الصور لا يشتد ولا يضعف فنقول لم يدل الا على عدم
اشتداد الصور نفسها وعدم ضعفها لا على عدم اشتداد المحل في الصور وعلى هذا لا ينتقض
بالكيفيات فان الكيفيات ايضا لا تشتد ولا تضعف وانما يشتد الجسم فيها ويضعف في الماهية
واما المحال الذي يتبدل هويته المحل المتقوم تتبدل وهو الصورة فنقل علته هوية الهيولى
لا يتبدل بتبدل الصورة فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصور المعينة وجوابه ان المراد
بالهوية ليس هو تشخصها بل وجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شيء موجود بالفعل
كالماء وبعد التبدل شيء آخر موجود بالفعل كالهواء فلا يتصور فيها الاشتداد والضعف
وذلك لان المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل حاله هو الذي كان قبل تبدل
حاله فلو تحركت الهيولى في الصورة كان قبل تبدل الصورة شيئا وصفته وبعد تبدلها
صفة اخرى فلا يكون هي هي في الحالين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت في الصورة
من اول الحركة يكون ماء وانما يتحقق حركتها اذا كان بعد التحرك ايضا ماء فامتنع ان يتبدل عليها
الصورة المائية فالضمير في قوله لامتناع تبدل يعود الى الصورة بتأويل المحال اي لامتناع
تبدل الصورة في الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها ويحتمل ان يعود الى المحال المذكور
في التقدير لامتناع تبدل المحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدلها على محل هو هو في الحالين فكأنه
قال لامتناع تبدل المحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدلها على محل لا يتبدل هويته بتبدل المحال
وايضا لو توارد الصور على الهيولى لزم تحقق حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو دون كونه
هو ليس هو فلان توارد الصور لا يكون الا بان يكون الهيولى باقية على ما كانت فيكون
هي هي فلو تبدلت الصورة على مادة الماء في ما ان يبقى ماء او هو حق لزوال المائية عنها
واما ان لا يبقى ماء وهو ايضا حق لان تبدل الصورة عليها يقتضي كونها ماء بعد التبدل

اما انه لا يكون هو هو فلان
تبدل الصور يستلزم تبدلها
فلا يبقى هي هي واما انه لا يكون
ليس هو ح

ذات ح

كما كان

كما كانت ماء قبل التبدل فيكون للمادة المائية حالة متوسطة بين كونها ماء وكونها ليست
ماء وكونها ماء كون الشيء هو بعد التبدل هو قبله وكونها ليست ماء كون الشيء هو بعده ليس
قبله وايضا فان حركاتها وسكوناتها بالطبع لما كان للعناصر حركات وسكنات
طبيعية وقد مر ان الطبيعة هي المبدأ للحركات والسكنات فلا بد ان يكون في كل عنصر
طبيعة هي مبدأ حركته وسكونه ثم ذكر هنا ان كيفياتها المحسوسة منبعثة عن صورها النوعية
فيكون لكل عنصر صورة نوعية فنبه هنا على ان الصورة النوعية هي الطبيعة بعينها وقوله
المشتدة والضعيفة الى يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات
مستدرك في هذا التقريب فان اشتدادها وضعفها وكونها من انواع الحركات
لا دخل له في انبعاث الكيفيات عن الصور العناصر اذا امتزجت لما كان
للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها فاعلا ومنفعلا
فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منها
يفعل بصورته وينفعل بكيفيته ولقائل ان يقول يجي ان فعل الصورة النوعية بمادتها
بذاتها وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصر في كيفية عنصر آخر كان بتوسط
كيفية فيعود المحذور فان الكيفية المتوسطة يكون غالبة والكيفية المنفعلة مغلوبة لا يقال
سيتقرر ان المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية لانا نقول نحن نعلم بالضرورة
ان الكيفية ينكسر حدتها نفسها او لا نرى ان الحار اذا امتزج بالماء البارد تنكسر حرارة الحار
وبرودة البارد واذا كان الكيف متوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوبة
وايضا اذا كانت المادة منفعلة في الكيفية يكون الكيفية مغلوبة بالضرورة فيعود المحذور المذكور
ولعل المخلص عن هذا بالتزام ان كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من حيثيتين
غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة فتأمل قال الفاضل الشارح لو حمل
هذا التضاد على الكيفية خرج المزاج الثاني لمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق
والكبريت عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزيبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت
لتشابههما وحصولهما عن كيفيات متكررة فلا بد ان يراد بالتضاد التنافي لغة وهذا

يكون ح

حمل الكلام على غير مصطلح المتكلم من غير غرض فان المركبات بعضها حارة وبعضها باردة وبعضها
رطبة وبعضها يابسة وكما ان بين نفس السواد والبياض تضادا وغاية خلاف كذلك
بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم حاصل القول بالمزاج الى بقاء الصور
النوعية واستحالة الكيفية كل واحد منها فيكون مبنيا على اثبات الاستحالة في الكيفيات
الاربع لكن الشيخ لم يبين الا الاستحالة الا في الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصير باردا وبالعكس
واما استحالة النار والارض في اليبوسة واستحالة الماء في الهواء في السيلان مع انحفاظ
صورهما النوعية فلا والجواب ان تحليل المركبات يدل على انها ممتزجة من العناصر فانه اذا
قطر المركب في القرع والانبيق حصل ارض وماء وهواء وذلك يدل على انها كانت موجودة
فيه واما النار فلا بد منها اذ لا بد من حرارة طابخة لكل مركب في حرارة النار على ما يشتمل
المركبات على العناصر ولا شك انها متشابهة الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد
استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات والدليل على ان الصورة تبقى
غير مادتها متوسط الكيفية ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر
وانفعال البارد من الحار انما هو من الصورة المائية وهي مبردة بالذات فلولا ان
تأثيرها في البارد متوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها فانهم كانوا ينكرون التغير
في الكيفية وفي الصورة القائلون بالخليط فقالوا في الاجسام اجزاء على طبقة اللحم واجزاء
على طبقة العظم واجزاء على طبقة المخ واجزاء على طبيعة الشعر وهكذا وهي مختلطة جدا
فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لا تحد ان المتشابهات بعضها الى بعض احس بها على تلك الطبيعة
وليس هناك تغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث الاجسام ليس بطريق الاستحالة
بل لان الاجزاء التي كانت لها تلك الكيفية كانت كامنة في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا تسخن
لم يستحل في كيفيته بل لان اجزاء نارية تكمنت منه فبرزت بسبب ملاقاة النار وآخرون زعموا
ان اجزاء نارية نفذت من النار في الماء فاختلطت بالاجزاء البارد فاحس بالكل كأنه
حار وانما دعاهم الى ذلك الحكم اما الى انكار التغير في الصورة فامتناع كون شيء عن لا شيء فان
اللحم مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لا شيء واما الى انكار الاستحالة في الكيف

فامتناع

فامتناع شيء لشيء آخر فان الماء لما لم يكن حارا فكيف يصير حارا والجواب عن الاول
بان المادة مشتركة فتزول عنها صورة ويوجد فيها اخرى بحسب استعداداتها وليس هذا
وجود شيء عن لا شيء محض وعن الثاني ان الماء كان باردا فاستعد بمجاورة النار لزوال
البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس ببعيد وانما اقتصر على الحكم وصحته
وما ذكره المحقق كما ذكره في بيان ابطال المذهب الاول لان الكمون والبروز فيهما اغرب
وقال الامام ان مجال القول بالكمون انما كان فيهما لانهما يسخنان جسما باردا ونحو
الماء والارض واما المخالف فيها يسخن الهواء وهو غير محتاج الى الكمون فيه لان الهواء
حار ويصفونه بالحلة عما يخالطه من الارضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة
اقوى ولا خفاء في ان هذا الوجه اول يريد بيان ان النار المرئية ليست بسيطة
حاصله ان النار الصرف شفافة غير مرئية وانما يكون بلونه مرئية لتعلقها باجزاء ارضية
يستضيء بضوئها فههنا دعويان اما الاول فلان النار حيث يكون متمكنة من احالة
الاجزاء الارضية الى نفسها كما في اصول الشعل يكون شفافة لا ظل لها واما الثاني
فلان اذا كانت ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء الارضية كما في رأس الشعلة يقع لها ظل
والظل انما يكون للاجزاء الارضية المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة لا
بد ههنا من تقديم مقدمتين احدهما ان الحرارة اذا عملت في الجسم الرطب كالنار في الماء
فارتفع منه بخارا واذا عملت في الجسم اليابس كالنار في الحطب فارتفع منه يسمى دخانا فالبخار
اجزاء مائية تلطفت بالحرارة فتصاعدت مختلطا باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية
تلطفت بالحرارة مختلطة بها الثانية ان البخار لغلظه لا يتصعد الى غاية كرة الهواء بل
يقف دونها فلا بد من هواء لا بخار فيه لكن منه ما يلي كرة النار فيكون حارا لحرارة
النار ومنه ما لا نارية فيه بل على طبعه ومافيه البخارات فمنه ما يجاور الارض ويسري اليه
سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء هبائية ارضية يستضيء باضواء الكواكب ويسخن ومنه ما لا
يسري اليه سخونة الارض لا يكون فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون شديد البرودة
عظيمة فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء المجاور للنار وطبقة الهواء الصرف

والطبقة الباردة التي تنزل منها المطر والثلج الى غير ذلك والطبقة المجاورة للأرض ثم الدخان
اذا ارتفع من الارض يعلو البخار لان حظه من الحرارة المصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة
من الهواء وقع فيه شعلة من النار وانعكست الى جهة في سمته اين ما وقع فيرى كان كوكبا
انقض وهو المسمى بالشهاب واذا استحال ما فيه من الاجزاء الارضية نارا صارت شفافة
وغابت عن الحس فظن انها انطفت فانطفاء النار يقع على وجهين احدهما بهذا وهو احالة النار
الاجزاء الارضية التي تعلقت هي بها نارا فزوال الضوء ويصير شفافا والثاني استحالة
النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثري في انطفاء النار عندنا
واما قوله الذي كلما قويت النار قل الدخان فيشبه انه يدل على ان النار في شفافة لان الدخان
اجزاء ارضية وكلما كان الدخان اقل كان الضوء اكثر والجمر بالتلهب اقل فالضوء انما يحصل
بسبب مخالطة اجزاء الارضية واعلم انه قد صرح في ثلثة مواضع من هذا الفصل بان
النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف ما تقدم من ان اللطائف لا يكون من
اللطائف وكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع انما كان كذلك لو كان العنصر
للجسم المركب كالجسم البسيط وليس كذلك فلهذا قال والاصوب انها غير مناسبة بحسب الصورة
لان صورة المركب مخالفة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة لاشتراكهما في الاجسام المركبة
العنصرية على ان الامر في ذلك سهل لانا لو جعلنا بحسب الجسم الكائن الفاسد استقام الكلام
والغرض انه على قوله واقربها من الاعتدال قال الامام كلام الشيخ يشعر بان المزاج
كلما كان اعدل كانت الصورة الفايضة عليه اكمل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء
جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب
بان الشيخ قال التعلق النفس الانسانية ما عدل الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل الاعضاء
لا يكون اعدل الامزجة بل اعدل الامزجة مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة
فيها من التساوي وهي اول ما يتعلق النفس به ثم تتعلق بالقلب التي تحصل تام سائر الاعضاء
على حسب الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتابه القانون ان الروح والقلب
احر ما في البدن حارّان جدا مايلان الى الافراط وخفيفان غالبان على الارواح فالقول

المزاج كلما كان اعدل كان
الصورة الفائضة عليه اكمل

بقرب الثقل والخفيف فيها الى التساوي مما ينافيه قطعا بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ
في الاعتدال النوعي لا الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن فان
تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء آلية فالمزاج المعد لفيضان النفس
ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك
المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح و
القلب فذلك بحث اخر انما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال والاستكمال
به انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة من الارواح التي منشؤها القلب فان قلت
لما كان تفاوت الصور بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان
اتم كان النسبة الى المبدا اكمل والصورة الفايضة عليه افضل على ما صرح به الشيخ فيلزم
ان تكون الصورة الفايضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول
في الاعتدال الا استحقاق صورة ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان
يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة وتأثيراتها والعضو ليس كذلك قوله النمط
الثالث في النفس الارضية للنفس الارضية معنى وللنفس السماوية معنى اخر واسم النفس
مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركتا في معنى واحد وهو كمال اول لجسم
طبيعي لكنه ليس معنى النفس والا لزم ان يكون صور البسائط والمعدنيات نفوسا وليس كذلك
فلهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصّل الى النفس الارضية والسماوية اما النفس الارضية
اي كل نفس في الارض من النبات والحيوان فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
اما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال
للخشب السريري لا يتم السرير الا بها واما في صفاته فكالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها
والكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته او يتقدم الحقيقة النوع نوعا بالفعل وهو المنوع لحقيقة
ما هو والكمال الثاني ما تبع النوع من عوارضه فالكمال الاول متقدم على الذات والكمال
متوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى اخر وهو كمال ثان يترتب عليه
كمال اخر كالحركة واما الجسم فالمراد به الجنس اي الطبيعة بشرط التجرد عن الفصل وهي

النمط الثالث في النفس الارضية

المادة وسنذكر ان الذات قد يوجد بشرط لا شيء اعني وحده وهو المادة وبهذا الاعتبار
يكون جزءا للنوع وقد يوجد لا بشرط شيء وهو ان كان مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة
فهو الجنس وان كان متعينا متحصلا بنفسه فهو النوع اذا تذكرت ذلك فنقول لا شك ان
النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر
لا اعتبار ان احدهما انه صورة وجزء لكل النبات او الحيوان وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات
مادة وثانيهما اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعة ناقصة انما كملت وتمت بانضمام
ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر باعتبار انه صورة لان الصورة يوهم ان يكون حالة
والنفس لا يجب حلولها كما في النفس الانسانية وانما عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة
ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لا مادة ثم اذا عرفت ان
النفس كمال فنقول عرفنا تعددها من حيث هو هو ماهيتها بل من حيث اضافتها الى البدن
فلذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ البناء في حد البانی وان كان لا يؤخذ في حده من حيث
هو انسان فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي وان كان النظر في ذات النفس
يحتاج الى علم آخر ولذلك بحث آخر واما الطبيعي فهو ما يقابل الصناعي واما آلي فمجرور ويجوز رفعه على
انه صفة كمال اي كمال اول آلي ذو آلة ويجوز جره على انه وصف للجسم اي جسم مشتمل على الآلة
والثاني اظهر واما ما كان فليس المراد بالآلي اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى
مختلفة مثل الغاذية والنامية والجاذبة والماسكة وغيرها فان آلات النفس بالذات القوى
وبتوسطها الاعضاء واما ذي حيوة بالقوة فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات ليس بحي
بل المراد انه يشتمل على الآلات يمكن ان يصدر عنها بتوسطها او بغير توسطها افاعيل الحيوة من
التغذية وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال او بغير توسطها لان التعقل وهو ادراك الكليات
ليس بتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم الحد واما احترازاته فالكمال يشمل سائر الكمالات بمنزلة
الجنس وقوله لجسم طبيعي احتراز عن صور الاجسام الصناعية وقوله آلي احتراز عن صور البسائط
والمعدنيات لانها وان كانت كمالات اولى لاجسام طبيعية لكنها غير آلية واما قوله
ذي حيوة بالقوة فبيان الاحتراز به مقدمة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فمنهم من ذهب

والتنمية

الان

الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك الجزئية
بمنزلة آلة لها اذا تمهد هذا فنقول النفوس الفلكية يخرج من التعريف بقيد الآلي على مذهب الاول
ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه واما على المذهب الثاني فلا يخرج به ويزيد في التعريف هذا القيد
ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كمالات اولى لاجسام لكن لا يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة
بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فهو
يكون بالقوة للحيوان فليس للحيوان دائما في التنمية ولا في التغذية ولا في التوليد ولا في الادراك
ولا الحركة لا يقال ان اريد بافاعيل الحيوة الافعال التي لا تتم الا بالحيوة فلا يكون التغذية والتنمية
وتوليد المثل منها وان اريد افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة فان كان المراد جميع افعال
الاحياء فقد خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية
وان كان المراد بعضها دخل في التعريف صور المعدنيات والبسائط لانه يصدر عنها بعض ما يصدر
من الاحياء لانا نقول المراد بعض الافعال وكانه اشار اليه بقوله ما يصدر من افاعيل الحيوة
وصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآلي كما مر واما النفس السماوية فهي كمال اول لجسم طبيعي
ذي ادراك وحركة معا بان تعقلا كليا وسيتبين ان للنفس الفلكية تعقلا كليا يستتبع ادراكا
جزئيا وارادة جزئية في جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد جسم طبيعي ذو ادراك
وحركة دائما لا انه في مقابلة بالقوة في الجملة وكذلك النفس الارضية وانما حذف في التعريف الآلي
ليستقيم على المذهبين قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه
النفوس الثلثة لانها ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها
بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالآلات يخرج عنه
النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك اللفظي واقول انا
نشاهد احياء ما تغتذي وتنمو وتولد المثل واحياء ما تدرك وتتحرك بالارادة دائما وليس لها
ما ليس لتلك بجسميتها فيجب ان يكون لها مبادي غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادي مختلفة
في جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادي المختلفة كان على سبيل الاشتراك
لا محالة واما انه لا يمكن تعريف النفس بما يعم النفوس الثلثة فذلك منظور فيه وقد صح

الشيخ في الشفاء بان ما يكون مبدأ الصدور افاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة للارادة
فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلثة لان مبدأ افاعيل كذلك اما ان يكون
مبدأ افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افاعيل على
وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية ارجع الى نفسك اراد
بيان وجود النفس الانسانية وهي التي يشير اليها كل احد بقوله انا فكما ان لكل جسم من الاجسام
شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وافعاله كذلك لبدن الانسان شيء وراء البدن
والاعضاء يعبر بقوله انا لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدرك شيء غير البدن وكذا المدرك شيء
غير البدن فوجب القطع بكون النفس غير البدن وكذا المدرك اجزائه اما المقدمة الاولى فنبه
عليها اولى التنبيهات باربع حالات الاولى ان يكون لفطنة صحيحة سواء كان صحيح
المزاج اولا فاذا رجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لها مثبت اياها الحالة الثانية
ان تتعطل حواسه الظاهرة وهو حال النوم فان النائم يدرك نفسه اذا اصبح باسمه تنبه
الحالة الثالثة ان تختل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكر فان السكران لا يغيب عن
ذاته فان قلت النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرفان نفسهما ولا يتذكران ذلك عند
التيقظ والافاقة اجاب بقوله وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره اي كل من النائم والسكران
بعد ان ذاتهما الا انه ما سبق على ذكره ففي هذه الحالات يدرك ذاته المخصوصة وان جاز
ان يكون لشعوره بعينه الحالة الرابعة ان لا يكون شعوره بعينه وذلك ان يتوهم نفسه اول
خلقه صحيح المزاج والعقل لا يبصر اجزاءه ولا تتلامس اعضاؤه بل يكون الاعضاء منفرجة
ومعلقة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول ما يكون له سابقة ادراك حسه كره وكونه صحيح المزاج
والعقل لئلا يتوهم مرض يشغله عن نفسه وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه ولا يتلامس اعضاؤه
لئلا يكون له شعور بالبدن والاعضاء وفي هواء طلق لئلا يحس من خارج بشيء من الاشياء
ولا شك انه في هذه الحالة يثبت ذاته فاذن اول الادراكات لكل واحد هو ادراك
نفسه عن ذاهل عن اسمائه وهو مشتمل على ادراكين بديهيين تصور نفسه والتصديق بانه
موجود وكما كان ذلك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم لا يمكن ان يثبت هذا بحجة وبرهان

قال الامام

قال الامام حاصل كلامه في هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء
من الاحوال اصلا ثم انه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير
احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها والظاهر لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك
ذاته هل يمكن ان يغفل عنه اولا فصح علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول لا شك ان
لا يكون تلك القضية اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهي انا ندرك انفسنا
حال النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء وعرضنا ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية
الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية بل لا انصاف انا نشك في القضية الاولى فلا بد من
تصحيحها بالحجة اما انه يدرك لذاته فلانه لو وصل اليه مولم او ملذ فان لم يحصل له شعور به
فهو ميت وليس بحي وان حصل له شعور فاما ان يدرك انه يولمه او يلذه او لا يدرك
الا انه مولم او ملذ مطلقا والثاني باطل والا لم ينقبض عنه ولم ينبسط له فتعين الاول لكن
علمه بانه مؤذيه علم باضافة المؤذي اليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل واحد
من المضافين واما انه يمتنع ان يغفل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول
ماهية المدرك في المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته
في ذاته وهو ممتنع لامتناع الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى
من العكس لتساويهما في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وانه ممتنع واما
ان يكون عبارة عن حضور ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حضور الشيء عند
نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة وههنا بحثان غير ما بيناه والاول ضعيف وهذا
كله ضبط اما كسبية القضية فلان الاوليات لا يمتنع ان يختلف جلاؤها اما لعدم بداهة
بعض التصورات او لعدم العلم ببعضها او لحصول تصوراتها لا على وجه مناط التصديق بها
او لعدم الانس الى غير ذلك وبعنوان الفصل بالتنبيه يدل على ان تلك القضية غير محتاجة
الى برهان واما انه يجب بيان امتناع ان لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطلوب المغايرة
بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه انه مدرك لذاته في حال ما هذا هو الكلام
في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد نبه عليها في التنبيه الثاني بان قسم المدرك الى
المشاعر الظاهرة والاشارة بقوله احد مشاعرك والى المشاعر الباطنة وهو المراد

بقوله او عقلك وقوة غير مشاعرك ثم قسم المشاعر الى نفسه وهو العقل والى قوة اخرى بيان
المشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله وقوة غير مشاعرك والواو بمعنى او وقسمة اخرى الى
الادراك بوسط او بغير وسط فقول الشيخ وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط والى ما يدرك
بنفسه ليس المراد انهما قسمان بل تقسيمان ويبين ان الادراك ليس بقوة اخرى ولا بوسط
شيء لانه في الحالة المفروضة ذاهل عن جميع ما يغايره فيمتنع ان يكون الادراك اما بالمشاعر
الظاهرة او بنفسه بلا وسط لكن لا يجوز ان يكون بالمشاعر الظاهرة لما يجيء في التنبيه
الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة ولانه في الفرض
المذكور غافل عن جميع حواسه فيتعين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من غير وسط فلم اتى
بقوله والباطنة هو العقل لانه يبين ان الادراك ليس بقوة اخرى وقوله بلا وسط يتعلق
لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الادراك الباطن فان ادراك الظاهر
لا يكون بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك يتعلق
بقوله الباطنة بلا وسط اى يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط ولا مغايرة بين
المدرك والمدرك واعلم ان الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بوسط لكنه لما كان
من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم اخر تقريبا بالوحدة واما المقدمة الثالثة فقد
فصلها في التنبيه الثالث ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة يثبت نفسه ولا يثبت لها طولا ولا
عرضا ولا عمقا ولو امكنه في تلك الحالة ان يتخيل عضوا لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا
في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت لما ثبت
ان الانسان مدرك بنفسه وان المدرك ليس شيئا من البدن ثبت ان النفس ليست شيئا
من البدن فما الحاجة الى المقدمة الثالثة فيقول اراد ازديادا لكشف ولا شك ان الانكشاف
يزداد بالمقدمة الثالثة او نقول الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين الاخريين
فكانه دليلان او نقول انما اورد المقدمة الثالثة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية فان بيان كون
الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها تم لما اثبت في تلك البينة ان ادراك النفس ليس بتوسط
شيء وعسى ان يذهب الوهم الى ان اثباته بغيرها اورد الوهم والتنبيه عليه وهو
الوجه الذي يثبت به صور الانواع فان الوجه الذي يثبت به صور الانواع هو الاستدلال

بالافعال

بالافعال فانهم قالوا انا نشاهد في انواع البسائط والمركبات خواص مختلفة و
كيفيات متغايرة فلا بد لها من مبدأ وليس الجسمية ولا المادة بل هو شيء آخر وهو الصور
النوعية فههنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لا من جهة انها مدركة بنفسها فانها من
هذه الحيثية لا تثبت بالافعال بل من جهة انها مبدأ الافعال ولما كان اظهر الافعال لها
التحريك والادراك استدل بهما واليه اشار بقوله قال الشيخ زيد في هذا الفصل ان يستدل
ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس وصورة اى من حيث انها مبدأ
الافعال فنقول ان لنا حركة فلا بد لها من مبدأ وليس الجسمية ولا المزاج بل شيء آخر وهو النفس
والصورة واعلم ان الصورة النوعية هي جوهر يتقوم طبيعة نوع الجسم فقيد نوع الجسم
احتراز عن الصورة الجسمية لانها وان قومت الجسم الا انها لا تقومه هكذا قيل وفيه نظر
لان مقوم الجنس مقوم للنوع فلا يخرج عنه الصورة الجسمية ولو عرف بانها جوهر يحصل طبيعة نوع
الجسم خرجت عنه ودخلت فيه النفس الانسانية فهذا الحد كما ينبغي

يقوم جنس الجسم ويخرج عن التعريف
النفس الانسانية لانها وان حصلت
طبيعة نوع الا انها ح م

والاظهر ان يريد
بحال التحرك وقت الممانعة انما كان هذا اظهر لان حال التحرك لو اريد به الرغبة والبطء لكان
حال التحرك ما فيه الممانعة فيكون صفة العقل لمانع وقوله في جهة التحرك انه صفة لها ذاتيا بمحل الممانعة
فيمتنع صفتان على الفعل بمعنى واحد لا يمتنع ان يقال مررت بزيد بعمرو واما اذا فسر حال التحرك
بوقت التحرك كان حال التحرك ظرف زمان وفي جهة الممانعة صفة ولا امتناع في ذلك
فكيف يلزم انما خص اللمس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية مثله
شبيهة به لم يحصل الادراك وان كان كيفية مضادة يتغير بكيفية تحصل اللمس فليس الكلام
ههنا الا ان مبدأ الادراك لو كان هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس كما صرح به الامام
في شرحه   ومما يتفقان على الالتئام اى يحافظ يتفقان على الالتئام المستمر المتقدم على
المزاج المستمر المتقدم على المزاج المستمر وحاصل الاستدلال على وجود جامع وحافظ
بوجود المزاج المستمر لان المزاج المستمر متوقف على الالتئام المستمر وهو متوقف على وجود جامع
وحافظ   وهذا الاستدلال مؤكد للذي قبله بحسب اعتبار المشاهدة اى هذا الاستدلال
من مقدمات مشاهدة فان كون البدن من الاستقصات انما علم بتفطن في التفرع والانحلال

وتحليله الى بسايطه وكونها مع ازدياده ضعفه وعدم تداعى البدن الى الانفكاك تجربة
علم بتكرر المشاهدة كما سنذكره فى الفصل الذى يليه ومن الظاهر ان هذه القضية التجربية لا دخل لها
فى الاستدلال فان العلم بها متوقف على العلم بوجودها مع وانما هى كالتتمة للدليل وكررت لمزيد
الايضاح وانما وقع الاستدلال بالمزاج لا بالقصد لما قال ولان غرض الشيخ من
هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس وكان الاستدلال عليه بالمزاج محتاجا
لذلك قال القصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج والتام بجواهر ليس وجود النفس بل
المقصود بالحقيقة هو مغايرة النفس للمزاج واما وجود النفس فيثبت بالعرض ويمكن ان يقال الاستدلال
بالمزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجمع الاجزاء وحفظها عن الانفكاك فيكون الاستدلال
بالافعال ومحصل جواب السؤال المشهور ان النفس يجامع المتقدم على المزاج نفس الابوين
والمتاخر عنه نفس المولود فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التى هى محدثة لها
لم لا يجوز ان تكون القوة المصورة خادمة لنفس الام وكيف لا يكون كذلك وهى فاعلة على
المنى فى الرحم لتصوير الاعضاء وتشكيلها وتخطيطها بعد حصول القوة المولدة المفصلة
على ما يشتمل عليه كتب الطبية يستشهد به يريد ان يبين ان الجوهر الذى اثبته فى الفصل المتقدم اى
فى هذا الفصل ثلثة مباحث عن ان مبدا الادراك والتحرك شى واحد بعينه وعن كيفية ارتباط
بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الاخر فيتبين وحدة المبدا بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية
الارتباط بقوله ولو وقع فان النفس كما سيتبين موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتباط المجرد
بما ليس بمجرد ووجه الارتباط انها مبدا القوى فى البدن بها افعالها المختلفة وانفعال كل منهما
عن الاخر بقوله فاذا احست الى اخر الفصل اشارة ادراك الشى هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يريد ان يبين ان ادراك الشى حصول صورته عند العقل وتقريره انه
لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك يتمثل عنده حاصل فاما ان يكون تلك الحقيقة
المتمثلة عنده هى الحقيقة الموجودة فى الخارج او صورتها لا سبيل الى الاول لان الامر الكلى الشئ
الذى لا حقيقة له فى الخارج من المعدومات الممكنة والممتنعة متحقق اصلا لا فى الخارج ولا
عند العقل لان معنى الوجود العقلى على ذلك التقدير لا يكون الا اذا كان وجود الحقيقة

الخارجة عند النفس وليس لها وجود خارجى فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب
واعلم ان للشى وجودين وجود فى الاعيان وهو الوجود الاصيل الذى يحصل منه الاثار
ويجرى عليه الاحكام ووجود لا اصل له بل هو كالظل للوجود الخارجى وهو الذى يعبر
عنه بالصورة فكلام الشيخ انا اذا فرضنا ادركنا شيئا فلا شك انه يتمثل عندنا فاما
ان يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجى المتاصل فى نفسه وهو باطل او وجود اخر غير اصيل
وهو الوجود العقلى الذى يقال انه صورة ولنا فى هذا المعنى كلمة جامعة وهى ان
الاشياء فى الخارج اعيان وفى الذهن صور فلتتصور هذا الموضع على هذا الوجه يتحل الشبه فتدبر
الموردة فى هذا الباب ومنهم من استدل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شى فان
لم يحصل فينا اثر فحالنا بعد الادراك كحالنا قبله وانه يبطل المطلوب وان حصل اثر فان لم
يطابق الشى ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له وان طابقه فهو صورته وهذا الكلام
وان كان جيدا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة منتقشة فى المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ
انما قدم الادراك قال الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان التحرك
الارادى اما انقباضية او انبساطية والمحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب والانبساطية
بواسطة ادراك المهروب ولا حاصل لذلك اى ولتوقف التحرك على الادراك وعدم توقف
الادراك على التحرك ذهب جمع الى انه ربما ينفك الادراك عن التحرك كما فى بعض الحيوانات
ولم يذهب احد الى جواز انفكاك التحرك عن الادراك فى شى من الحيوانات فلما كان
الادراك متقدما على التحرك طبعا استحق التقديم وضعا ولما كان الكلام فى القوى المدركة
فرعا على الكلام فى الادراك ابتدأ بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال ايضا
ان التحرك متقدمة على الادراك لان الحيوان انما احتاج الى الادراك بواسطة التحرك فانه
مدرك الملائم ليتحرك اليه ومدرك غير الملائم ليتحرك عنه فالتحرك غاية الادراك والغاية
متقدمة على ذى الغاية ولا حاجة التحرك وعدم احتياجها الى الادراك امكن انفكاك التحرك
عن الادراك كما فى النبات ونستعلم ان تقدم الغاية ليس الا فى التصور فاللازم
ليس الا ان ادراك التحرك متقدمة على ادراك الملائم او غيره واما ان التحرك نفسها متقدمة

الادراك الى م

في البعض

على الادراك فلا بل القول بان الحيوان يدرك ليتحرك شيئا او عنه تصريح بتعليم الادراك
على الحركة كما ذكره الامام والاول ان يعكس ويقال الانسان ربما يتحرك الى شئ ليدركه فيكون
الحركة في الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كاف فيما قصده الشيخ لانه يمكنه ح ان يقول
ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو غلط البطر وان اراد ان بعض الادراك سابق على الحركة فبعض
الحركة ايضا سابق على الادراك فمقوم الادراك على الحركة في الجملة لا يكون وجها للتقدمة في الوضع ثم
قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما تنبه الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك
كما نبهناه على ما اشار اليه بقوله ويمكن ايضا ان يقال في الادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما
على الاخر بل احتاج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الاخر ولذلك صارا مبدأى فصلين
متساويين فالوجه في تقديم الادراك انه اشرف لا التقدم الطبيعي كما ذكره الامام وفي
عبارته انهما مبدأ فصلين متساويين مسامحة بل هما اثران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي
ربما لا يعلم ويوضع موضعه بعض لوازمه القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان
الحساس المتحرك لازمين له في مرتبة واحدة وضع موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصله
الحقيقي ولعل مراده هذا القدر فهو كاف كالاستشهاد ههنا   اذا حصر عنده مستصا
بنفسه او بمثاله القائل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات لحصول نفسها في العقل
لا بمثالها فان في نفسه معنا بل بمثاله فالحضور بنفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن ليس كذلك
اما اولا فلانه مناف لما نذكر بعيد هذا ان الامر الخارج عن النفس ادراكه لحصول صورته
لا لحصول حقيقته واما ثانيا فلانه لو حصل حقيقة المجرد في العقل فاذا تصورنا عاقلان يلزم
حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محلين وانه مح والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او
ادراك المجردات اما ادراك الماديات فبصورة منتزعة من الحقيقة الخارجة على التفاصيل الذي
سنذكره واما ادراك المجردات الخارجة فهو ايضا حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع   ع
واما ادراك المجردات الغير الخارجة فهو حضور نفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقته متمثلة
عند المدرك متناول للقسم الاول وللقسم الثاني بتمامه فان معنى التمثل ليس مجرد حصول
المثال بل لا يتناول الا القسم الاول او بعض القسم الثاني لان حقيقة الشئ اما
حضوره

ادراک م

بنفسها

بنفسها او بمثالها ولما كان حضورها بمثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة او لا يتناول
القسمين جميعا فقوله بنفسه يقتضي تناول بعض القسم الثاني لا كله فلا اشكال   ولاجل
ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المدرك فيه بحثان لفظيان احدهما انه سيذكر
ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه ههنا تعريفه والاخر ان الشئ ليس بمذكور
في التعريف بل في المعرف هو قوله ادراك الشئ ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد
بالتعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوي الذي هو تبيين الشئ وتصويره   ع
وعن الثاني ان الشئ مذكور في التعريف لا بعينه بل بضميره في قوله ان يكون حقيقته ثم الادراك
ان كان بغير آلة فمتمثل الحقيقة انما يكون في ذات المدرك وان كان بآلة فحصولها فيها تماما
الادراك وهو الذات في القسم الاول والالة في الثاني هو الذي يحضر الحقيقة المتمثل وهو معنى
قوله تشاهدها به مدرك السوال الاخير من المستعمل الشاهد في التعريف وهي نوع من الادراك
فهو تعريف بالاخص لان النوع اخص والجواب ان المشاهدة هي مجرد الحضور والحضور اعم
من الادراك العقلي او الحسي فلئن قلت ان المشاهدة هي مجرد الحضور لا يكفي في الادراك
وربما يحضر المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركا له لعدم التفاتها اليه فالجواب ان الادراك
ليس مجرد الحضور بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس وفي الصورة المذكورة لا حضور عند
النفس وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك دال عليه   واعلم انه لما كان
الادراك هو حصول شئ عند النفس اما لحصوله في النفس او لحصوله عند الحس فحصوله عند الحس لا
يلزم ان يكون حصولا في الحس بل اما ان يكون حصولا فيه او حصولا في الته والالة اما محله
كما في الابصار فانه لحصول الصورة المنطبعة في الرطوبة الجليدية واما غير محله كحصول الصور
المحسوسة له عند المشترك فانه ليس حصولا في محل الحس المشترك بل في محل متصل به   والاشياء
المدركة الادراك مطلقا وهو حضور الشئ عند المدرك اما ادراك حضوري وهو ان يكون
نفس المدرك حاضرا عند المدرك واما ادراك انطباعي وهو ان يكون صورته حاضرة عنده
وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه
فادراكه يجب حصول حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه

حصول

يكون ادراكه بحصول صورته لا بحصول حقيقته اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحصول
صورة لما فيها فلا امتياز بينهما لاتحادهما في الماهية واللوازم والعوارض والثاني باطل
لوجوب المغايرة بالضرورة وكذا في صفات النفس لو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتمع
المثلان في محل واحد وانه ممتنع ولهذا قسم المدرك الى الخارج عن ذات المدرك والى
غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة
القائمة به واما الثاني فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج اما بحصول نفس تلك الحقيقة او حصول
مثاله والاول باطل كما حققناه   منهم من حمل الاضافة اعلم انا اذا ادركنا شيئا
الشيء م — فلا شك ان ذلك يتميز ويظهر عند النفس فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او في
خارج الشيء فان كان في النفس فهو الصورة كما مر وان كان في خارج النفس فظهوره
عند النفس لا يكون الا بحسب الاضافة للنفس اليه فيما يظهر الشيء عند النفس كان الصورة المحسوسة
الاشكالات م — تظهر في الالة وهي خارجة عنها لا فيها في لم يقو بعضهم على دفع الواردة على القول بالصور
ذهبوا الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل اما اولا فلان وجود الاضافة
يتوقف على وجود المضافين فلا بد ان مدرك يكون المدرك موجودا اما في الذهن
فيكون صورة وهو الذي فررنا منه واما في الخارج فلا يكون المدرك لا موجودا في
الخارج فما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون
ادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن مطابقا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود
في الخارج على ذلك التقدير لا يقال ما ذكرتموه وارد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة
للمعدوم اما ان يكون صورة اللاشيء او صورة الشيء فاما ان يكون شيئا في الذهن او
ايضا م — في الخارج والاول باطل لان ما في الذهن ليس ماهية المعدوم بل صورته والثاني باطل والا
لزم وجود المعدوم في الخارج وهو ممتنع وايضا يلزم ان لا يكون ادراك جهلا لان صورة الشيء
لا بد ان يكون صورة شيء موجود والا لكان اما صورة اللاشيء او صورة شيء ثابت في
الذهن وقد بان استحالتهما لانا نقول انها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء
الا ان ذلك الشيء موجود في العقل بوجود غير اصيل لا انها مثل له اخر فهنا العلم والمعلوم

واحد متغايران بحسب الاعتبار علم باعتبار قيامها بالذهن ومعلوم من باعتبار ماهيتها
بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في
العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي   ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك
كان سائلا يقول عرف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك
فهو تعريف دوري اجاب بان ما ذكره ليس تعريف للادراك بل تفسير للمعنى فانه يقال لمعاني
متعددة منها معنى الادراك لكن ربما لا يعرف انه اي معنى من المعاني فاذا بين ذلك
عرف انه اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تفسير معناه فائدتان احدهما انه مقول على الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل فتبين معناه ليستعرف حاله انه متواطئ عليها او مشكك والاخرى
ان الناظرين في الفلسفة لما فهموا من كلامهم ان مدرك المحسوسات الالة وقد تبين مما لخصه
الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالالة او بغيرها صورة المدرك حاصلة
عند النفس غاية ما في الباب ان الادراك ان كان بنفسها فالصورة حاضرة في النفس
وان كان بالقوة الحاسة فالصورة تحصل فيها او في الالة والمدرك في كلا القسمين هو النفس
من اعتراضات الفاضل منع ثلث اعتراضات الاول ظ والثاني ان يقال هب انا
اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل لكن لا نسلم ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا في
العقل لم لا يجوز ان يكون صورة قائمة بنفسها او ببعض الاجرام الغائبة عنا واذا التفتت
النفس اليها وارتفع الحجاب بيننا وبين النفس تعقلتها والثالث انه لو كان الادراك حصول صورة
مساوية للمدرك في العقل فاذا رأينا السماء حصل عندنا صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع
الكبير في الصغير والجواب عن الاول من وجهين احدهما انا لا نسلم ان الصورة الذهنية ان لم تكن
مطابقة للخارج كانت جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت
صورة ذهنية لما لا تحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل والشارح لم يذكر
هذا الوجه في الجواب لانه بنى عليه بقوله فيما سبق الجهل هو كون الصورة الذهنية لحقيقة الخارجية
غير مطابقة اياها وثانيهما ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف
بالمطابقة واللامطابقة ولو كان اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون

المدرك

الادراك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة
واللامطابقة وفيه نظر لانا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية موجودة
في الخارج وبعضها فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن الثاني اما احتمال كونها
صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض في المحالات ومن المحال ان يكون لها صورة
موجودة في الخارج وان ذهب اليه ذاهب واما عن احتمال وجودها في جسم غايب فهو من
المحال ولم يتبين ذلك كانه زعم فيها البداهة ولو خصص الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالته
لان الصورة العقلية ليست ذات وضع فيستحيل حصولها في ذي وضع لكن لا احتمال
لا يختص به بل يجي في كل موجود غير النفس وربما يقال الصورة القائمة بنفسها او بغيرها
ان كانت كافية في الادراك فلا بد من حالة زايدة عليها للنفس بها يحصل الادراك و

وجب ان يكون كل نفس شاعرة بها دائما وهو باطل وان لم يكف في الادراك

الادراك ليس تلك الصورة بل هي تلك الحالة والجواب عن الثالث انا لا نسلم انه لو حصل
صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير في الصغير وانما يلزم لو كان محل الصورة
صغيرا وصورة الكبير كبيرة وهما ممنوعان وسند المنع الاول احتمالات ثلثة احتمال
انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الآلة او في احتمال القوة الجسمانية او في النفس
على قول من زعم ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ولا خطر فيه
من التفاوت في الصغر والكبر واما سند المنع الثاني فاحتمال ان يكون صورة الكبيرة
صغيرة وان ساوته في الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع
الكبير في الصغير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في سائر الادراكات بل لا يرد الا
في الابصار والتخيل واما سائر الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها فلا لانها
لا تجعل الاشياء صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وكذا لا يرد في الموضعين على بعض
المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع واما في التخيل فعلى مذهب ابي البركات بناء
على ما ذكره وفيه ضعف اما المنع الاول فلان صور المقادير العظيمة والابعاد البعيدة
لو كانت في الآلة او في النفس لكانت الآلة او النفس متقدرة بتلك المقادير والابعاد
لانها حالة فيها وصفة لها واما المنع الثاني فلانا نلاحظ الصور على ما كانت عليها من

المقادر

المقادير والابعاد متمايزة الاقطار والجهات فكيف يكون صغيرة بل نلاحظ الف
ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجب ان يكون في جزء من الدماغ بلاد متعددة ومحلات

الدماغ

والسكك والخانات والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار عظيمة بل
نصف الفلك بكواكبه على ان قول الاستبعاد ليس بوارد ومطلق كلامه مستدرك لان
السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات ولا على سائر المذاهب بل على الابصار
على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب ان حصول صور المقادير
والابعاد لا يستلزم تقدرها فان التقدر والصغر والكبر انما هي للاعيان لا بالصور
ففرق بين حصول عين المقدار في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى
يصير كبيرا او صغيرا وبالنسبة الثانية يصير مدركا عاقلا ان الادراك معنى واحد يعني

لا [illegible]

اذا راجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور
المعدومات والممتنعات واذا كان حالنا في تصور المعدومات هو ارتسام الصور
فلتكن حالنا في تصور الموجودات كذلك ومنها حصول الاستدارة تقرير السؤال
على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول ماهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستقامة
والاستدارة والحرارة والبرودة كان العاقل مستقيما مستديرا حارا باردا وانه محال
اجاب بان الاستدارة ان كانت جزئية فمحلها الآلة وان كانت كلية لم يلزم ان
يكون محلها مستديرا وهذا الجواب ليس كما ينبغي لان السؤال لو وجه في الاستدارة الجزئية
والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة او مستديرة معا وانه محال ولو وجه في
الكليتين يلزم ان يكون النفس مستقيما مستديرا اذ ليس معنى المستقيم المستدير الا ما فيه
الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في النفس بل الجواب ان الاستدارة ماهية الاستدارة
خارجية اي عين الاستدارة وكذا المستقيم ماهية استقامة خارجية اي عين الاستقامة
واما ماهية صورة الاستقامة والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيما مستديرا ثم قال
واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا فان الحاصل هيهنا صورة الحرارة لا عينها
سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن انما يجعله حارا لو كان قابلا للحرارة وانه غ

ولو سلم انه قابل في نفسه لصيرها حارا لو كان خاليا عن ضد الحرارة والجواب عن الاول ان الحار
ما فيه عين الحرارة لا صورتها فصورته وان شاركت الحرارة الخارجية في المهية الا ان الحار
ليس ما فيه مهية الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية واما الجواب عن الثاني والثالث
فضعفان لان الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون قابلة لها وكيف يجوز حصول
ضد الحرارة فيها   واما احتجاجه فان الامام الحجة التي ذكرها الشيخ لم ينتج الا ان المدرك
حاصل في النفس واما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر اخر وراء ذلك فلا دلالة عليه
والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول الصورة بل عن حالة شبيهة اضافية بين القوة
العاقلة وبين مهية الصورة الموجودة في العقل او بينها وبين الامر المتقرر في الخارج وانا اقول
لا شك انا اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل وظهر فليس معنى ادراك الشيء الا
ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المتميز موجود في العقل ولا معنى
للصورة الا الموجود في العقل تبين من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها
عند العقل وهذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة نظر ثم مزد لا يدل على ما ادعى ان ادراك السواد
لو كان عبارة عن حصول مهيته للشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد
حاصل له والجواب بالفرق بين حصول العرض لموضوعه وبين حصول صورة المدرك للمدرك
فان الاول حصول موجود اصيل لموجود اصيل والثاني حصول غير اصيل لاصيل ومنها ان حقيقة
الادراك لو كان عبارة عن حصول شيء للمجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسماني
واعتقدنا حصول السواد فيه وجب ان ينقطع حتى نكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد
وليس كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد نتشكك في انه هل يعلم ذاته ويعلم
كونه فاعلا لغيره فعلمنا ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له وهذه شبهة واحدة
على ما حررها الامام والشيخ جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة وتقرير جوابها ان حصول السواد
للمجرد ان اريد به حصول عين السواد فممنوع لانه على سبيل حلوله في الاجسام وان اريد به حصول
صورة السواد فمن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها انا نعلم
ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم ان فاعليته للغير حاصل له فلو كان العلم

حصول شيء للمجرد لم نتشكك في ان الله تعالى عالم بذاته وبفاعليته وتقرير الجواب ان حصول
الشيء للشيء يكون تارة على وجه الحضور وتارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم
فمن علم حصول الله تعالى لذاته وحصول فاعليته له على سبيل الحضور قطع بكونه تعالى عالما بذاته
وبفاعليته وانما التشكك لعدم تحقق ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاول على
الادراك الانطباعي والثانية على الادراك الحضوري وبينهما على تخطئة الامام في وصف المجرد
بالسواد ولهذا شنع عليه بانه جهل وسخف ومنها ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا
او امر زائد عليها والاول باطل بوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلمنا بذلك
نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون
علمنا بعلمنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا ايضا حاصلا بالفعل
وهكذا في سائر التركيبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل وهو
مكابرة وسفسطة وان لم يكن نفس علمنا بذاتنا لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لانه لو كان
علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والمقدر خلافه والجواب
ان العلم بذاتنا حيثية بالذات والمغايرة بالحيثية نفس ذاتنا ونوع من الاعتبار وبهذه
الحيثية مغاير له وتحقيقه ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس هنا الا امر
واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير
له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا
بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم الوجود الامور
الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء
للشيء لان حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كما في الاضافة والايجاد والجواب ان
التغاير بحسب الذات الاعتبار كاف في العلم فان قلت فكيف التغاير بحسب الاعتبار في
الاضافة والاتحاد اجاب بانه كاف في الاضافة ايضا واما في الايجاد فلا لان الموجد
يجب ان يكون متقدما بالذات على الموجد وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان
الصورة يحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا الصو

ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا يكون ... بعلمنا

صورة

ينطبع في الجليدية والابصار لا يحصل الا في ملتقى العصبتين والا لكنا ابصرنا الشيء الواحد
شيئين لان المنطبع في كل واحد من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون الادراك
نفس حصول الصورة والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبية اضافية
فاذا ابصرنا شيئا فان للقوة الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله الصورة يحصل في الخيال
او في الجليدية تلف وقوله والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين نشر فذلك
وجهان من الاعتراض كما ذكره الامام والانواع الادراك اربعة لان المدركات
اما جزئيات مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة او
غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس او لا
يتوقف وهو التخيل وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية
فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات غير مادية واياما كان فادراكها التعقل
الا انها اذا قيست الى مدرك واحد كالنفس لا يحصل ثم يتخيل ثم يتعقل وسقط اعتبار
التوهم لان الموهوم غير المحسوس والتمثيل بالابصار لانه اظهر والا فالحس اعم من
حس البصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس فانا لما لمسنا شيئا حصلت عند
القوة اللامسة صورة الملموس مع حضور المادة واكتنفها بالغواشي الغريبة وكذا
وكذا في الحواس الاخر والمراد من الغواشي الغريبة العوارض التي تلحق بسبب المادة في
الوجود الخارجي واما لوازم الماهية فلا يكون غريبة عنها ولا يمكن ان تزال والغريبة يمكن
ازالتها عن الماهية وتثبت للماهية عند التعقل والغريبة يختص بحال الاحساس او التخيل
وحمل الامام قول لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته تغيير للغواشي الغريبة وعلى هذا
يدخل فيها لوازم الماهية لان زوالها لا يؤثر في زوال الماهية بل الامر بالعكس فزيما يمنع
امكان زوال جميع الغواشي الغريبة واختصاصها بحال الاحساس والتخيل بل المختصة
بها الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظ الغريبة ما ذكره الشارح وقد اورد في
في هذا الموضع سؤالا وهو انه ذكر وان العقل يقدر ان ينتزع من الاشخاص صورة
كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة والاخر انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان

اما الاول

اما الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون
شخصيتها وعرضيتها وحلولها في النفس ومقارنتها لصفاتها عوارض غريبة عن ماهية تلك
الصورة فلا يكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة واما الثاني فلان الصورة الموجودة في
نفس زيد لا يكون جزءا من الافراد التي وجدت قبل زيد والتي توجد بعد زيد لان وجودها
موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءا من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء
وهو محال واذا امتنع جزئيتها لم يكن مشتركة بينها فلا يكون كلية واجاب بان الكلي المجرد عن
العوارض غير الصورة فان المشترك هو الموجود في الخارج الذي هو جزء للافراد وهو
ايضا في نفسه مجرد عن العوارض فالصورة العقلية وان كانت جزئية الا انها لما كان
المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة بالعرض والمجاز والحاصل ان الكلي المجرد
هو ماله الصورة وانما سميت الصورة كلية لانها صورة الكلي لا لانها في نفسها كلية قال الشارح
القول بان الكلي موجود في الخارج باطل اذ لا شك ان زيدا في الخارج انسان وعمرا انسان
اخر فالانسان المشترك بينهما في الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما فيلزم وجود شيء
واحد بالذات في مواد متعددة وانه ضروري الاستحالة فاما ان يكون موجودا فيهما
فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزءا منه وبعضا منه هف وافراد
الانسانية ليست شيئا واحدا في الخارج فالانسانية الواحدة لا توجد الا في العقل لكن
لها اعتباران اعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار
بحسب مطابقتها للاشخاص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج
لكانت عين احد الاشخاص واحد الاشخاص لو تجرد عن المشخصات وحصل في العقل كان
عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤالان اما الاول فلان المراد بتجرد الصورة
العقلية ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتنافها بالعوارض
الذهنية لا ينافي ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست جزءا للاشخاص في الخارج
ولا يلزم انها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه انها جزء للافراد في الخارج بل معناه
مطابقتها للافراد وهي متحققة والصورة العقلية بهذا الاعتبار اعني باعتبار المطابقة

القول بان الكلي موجود في الخارج باطل

وامّا ما هو برئ من

هي التي سماه المتقدمون كلية وسماهم المحققون من المتأخرين
الشوائب المادية فقد مر في الدرس السابق ان الشيء اما ان يكون ماديا او غير مادي
فان كان ماديا كالحجر والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يتعقل ففي يتجرد اولا تجردا ما ثم
يتجرد تجردا اوسط ثم يتجرد بالكلية فان الصورة التي يحس بها تحضر عند المدرك مع المادة
واذا تخيلت تجردت تجردا اشد لان المادة لو غابت او بطلت لم يبطل الصورة
الخيالية الا انها لا تتجرد عن العوارض الغريبة فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة اما
على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعقلت تجردت عن المادة وشوائبها و
الوهم فهو مدرك مشارك من الخيال معاني جزئية ماخوذة من الصور وليس في سلسلة المدركات
المترتبة في التجريد واما غير المادي فهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى التجريد فعقل الشيء الذي
لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته
لحوقا غريبا قضية مشتملة على تكرار او استدراك لان قوله لا يتعلق باللواحق الغريبة
ان اراد به عدم امكان لحوق اللاحق الغريبة فكأنه قال ما لا يمكن ان يلحقه اللواحق
الغريبة لا يمكن ان يلحقها وهو تكرار وان اريد عدم لحوقها بالفعل فهو استدراك اذ
يكفي ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه لواحق غريبة اذ ان لحوقها لا يكون الا
بسبب المادة وانما يلحقه لوازم المهية وقوله وهذا تصريح بان لوازم المهية ليست من
الغواشي الغريبة انما يتم لو كان قوله التي لا يلزم مهيته عن مهيته صفة كاشفة للغواشي
الغريبة وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة مخصصة فذلك الشيء لا يمكن ان
يتكثر تفريع على عدم لحوق الغريبة وفيه امر آخر وهو ان الوجود لا يتكثر الا بالمهية
فان تكثره بحسب الافراد ويستلزم ان يلحقها في افرادها غواش غريبة وعوارض
مشخصة والاظهر انه معقول بذاته لانه لا يحتاج الى التجريد وانت تعلم ان الفرع الاول
لا حاجة اليه في بيان المطلب الذي هو بصدده فهو ادخال اجنبي في البيان ثم كان سائلا
يقول فما بالنا لا ندرك جميع العقول والنفوس مع برائتها عن المادة وكونها معقولة
بذاتها فاجاب بقوله لعدم من جانب ما من شأنه ان يعقله فان اشتغالنا

بالعلائق

بالعلائق الجسمانية يمنعنا عن ادراكها ويظهر من هذا ان المجردات يعقل ذاتها و
غيرها من المجردات لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عائق ومانع فكل مجرد
عقل وعاقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فهي ايضا يعقل ذواتها اذ لا عائق
لها عن ذواتها واما غيرها من المجردات فلعل التعلق الجسماني يمنعها عن ادراكه والتعميم في
قوله بل لعدم يعود الى العمل وهو النظر واما ما هو برئ عن الشوائب وهو المعقول فهو حسب
ان يكون قوله بل من جانب ما مستدركا اذ يكفي ان يقال واما البرئ من المادة
فهو معقول بذاته ولعدم من شأنه ان يعقله اى يعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول
انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام فلا يخلو اما ان نتعقل مادته او لا فان لم نتعقل مادته
فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جزئيه وان تعقلنا مادته فالمادة لا يمتنع من
تعقل المادي وجوابه ان الموجود ثلثة اقسام احدها العارض للمادة من الصور
والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لا تعلق العروض كالجسم وكالنفوس المتعلقة
بالمادة وثالثها المنقطع الوجود عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج في تعقله
الى التجريد عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع عن المادة لكنه لكونه ملحوقا
بالشوائب المادية انما يتعقل بعد تجريده واما القسم الثالث فلا حاجة في تعقله الى عمل
اصلا البحث الثاني ان المعاني التي يدركها الوهم مثل الحسن والقبح والعداوة والصداقة
ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان
التعلق بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انه لا ينافيها والوهم لا يأخذ المعاني الا
مخصوصة بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب لم يتصور ادراك عداوته
للشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هيولى او موضوعا ثم سأل بان المحل والحال
لا يمكن تعقلهما معا لكن حكم بثبوت الشكل للخشب فقد تصورهما فلا يكون المادة مانعة
عن تعقل الحال واجاب بانه متى ثبت ان معنى التعقل حصول مهية المعقول في
العاقل كان المادة مانعة عن المعقولية لا غير وذلك لان ما لا تقوم بمحل كان قائما بذاته

اعادته الى م

فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة لذاته وكل ما يقوم بغيره
لم يكن حقيقته حاصلة لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول
لذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد ان يعمل عمل
ليصيره معقولا بالفعل ونحن نقول ان ما ذكرتم من ان القضيتين غير مسلمتين فمن اين يستلزم عقل الشيء
ذاته عدم احتياج عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله ذاته الاحتياج وعلى تقدير تسليم المقدمات
لم يندفع النقض بتعقل الحال المحل معا وذلك ظاهر وبعض الشارحين قوله كل قائم بذاته فهو عاقل
بالجسم فان شرط عقل الذات اما ان القيام بالذات والتجرد وكذا بعض قوله كل حال
يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ورد عليه النقض بصفات المجردات فانها
معقولة من غير عمل وكلام الامام مبني على ان اللام في قوله فهو معقول لذاته صلة لمعقول واما
الشارح فحملها على لام التعليل ولهذا فسره بقوله وهو معقول بذاته وكانه هو الظاهر اذ معناه
ان المجرد من المادة وعلائقها اذا نظرنا الى ذاته فمن شأنه ان يصير معقولا للغير ولا يحتاج
فيه الى عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة ههنا الهيولى لا مطلق المحل لورود الصور
العقلية وصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة من شأنها
ان تصير الاشياء الحالة فيها اشخاصا فهي من حيث انها اشخاص لا تكون معقولة لكونها ذوات
اوضاع قابلة للاشارة الحسية وامتناع قبول الصور العقلية اياها واذا جردت عن
التشخصات صارت معقولة لانتفاء الوضع   ومنها القوى ينقسم الى مدرك القوة
الباطنة اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور واما مدركة للمعاني
والمعينة على الادراك حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او للمعاني وهذا الاستدلال
فيه على الحصر فلا شك في احتمال وجود غيرها لكن لم نجدها من انفسنا الا الخمس بعد الحواس
الظاهرة والغرض من التقسيم ضبط ما واعلم ان هذه الافعال اعني ادراك الصور والمعاني
وحفظها والتصرف فيها لا شك في وجودها ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور
والمعاني لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مبدأ له

تشخص الامور الحالة فيها من حيث انها

وهذا ضروري لا سبيل الى انكاره لكن يحتمل ان يكون قوة واحدة فيكون مبدأ لتلك
الافعال بجهات مختلفة والغرض من هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى   والحاصل
ان الموجود في الخارج كنقطة رؤية نقطة كالخط لا شك انها لاتصال ارتساماتها في الحس واتصال
الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام للنقطة يجب مقابلتها في حد من حدود المسافة
حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال للارتسام في البصر فلا بد من
قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى ترتسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود وبقي فيها
الى ان يتصل بها صورتها في حد آخر وهي الحس المشترك الذي اذا انطبعت فيه المحسوسات كانت
مشاهدة وبهذا القدر من الكلام تم الدلالة ولهذا اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة
انما يحصل في آن فهو كذلك لانه لو بقيت المقابلة في حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة
والكلام في استمرارها وايضا لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان
الا نقطة فلا يكون المشاهد خطا ممتدا لكنه لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال بل يكفي
ان يقال تلك النقطة في كل حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن ابصارها
في اي حد فرض ليس الا بحسب مقابلتها حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون
اتصال الارتسامات في البصر فهذه الدلالة لا تحتاج الا الى تحقق المقابلة في حدود والميل عن
ذلك الحد مع بقاء المشاهدة واما ان المقابلة آنية او زمانية فلا حاجة اليه قطعا   لم لا يجوز
ان يكون اتصال الارتسامات توجيهه ان يقال لا نم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في
البصر يكون في قوة اخرى للنفس لم لا يجوز ان يكون في الهواء فان النقطة اذا حصلت في جزء
من الهواء يتشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فاذا زالت عن المكان فلسرعة انتقالها
عن ذلك المكان انتقالا اسرع يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فيجب اتصال الارتسامات
في الهواء فيتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خط واجيب بان اتصال
التشكلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة الخط بل لا بد مع ذلك من القول بكون الهواء ملونا
بلون النقطة واتصال التلونات كاتصال التشكلات وكان الامام قائل بذلك يلوح لمن
يطالع شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام

الاستدلال على الحس المشترك
هفدم آ

في البصر على المقابلة ممنوع فان قلت ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول
حتى يقال لا نسلم ان انتقال الارتسامات في البصر ولئن سلمناه لكنه اذا لم يكن في البصر
يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه قلت المنعان ليس مرتبان على ما وجهه الامام فانه قال انا
نرى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد
ليس بموجود في الخارج فلا بد ان يكون موجودا في قوة مدركة جسمانية فاما ان يكون قوة البصر
او قوة اخرى وعلى هذا ترتيب المنع فيقال لا نسلم ان الخط ليس بموجود في الخارج بل لاتصال
سكلات القطر في الخارج نرى خطا سلمناه لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر لاتصال
الارتسام فيه ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع فقد اخل بالواجب وقد
اجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره اولا بان الشكل لو بقي عند زوال النقطة لزم
احتمال لعدم النقطة في ذلك الموضع وعدم هوا اخره عن الشارح وهو قوله وهذا الا
اولى مما ذكروا الا انه قول بمشاهدة ما ليس بموجود في الخارج بان القول البصر خطا في الخارج
لاتصال التشكلات قول بمشاهدة ما ليس في الخارج مع القول بادراك البصر ما لا يقابل البصر
بخلاف القول بوجود قوة مدركة للشيء الغايب عن البصر كالمشاهد فانه ليس قولا بادراك
البصر وفي هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثاني وهو ان ادراك البصر ما لا يقابله ولا في حكم
ما يقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان النائم يشاهد في منامه امورا كثيرة وكذا جماعة من
وغيرهم يشاهدون عند تعطيل حواسهم صورا لا تراها الحاضرون في مجلسهم بل ربما لا يوجد في
الاعيان امثالها والانسان يتخيل في غاية اوقاته امورا قد شاهدها او لم يشاهدها لا
على سبيل المشاهدة وليس ذلك الا لان ادراك هذه القوة المشتركة قد تقوى فيكون مشاهدة
ويضعف فيكون تخيلا واستدلال على وجوده بالمشاهدة يعني اذا رجعت الى نفسك
علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس تارة الى الحس المشترك وهو
المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصور وهو التخيل
فلولا بقاؤها مخزونة بجمعها في قوة جسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها وهو الخيال ولما توقف
اتمام هذه الدلالة على تغاير القوتين استدلوا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل

من القوى ح

للصور

للصور والقابل غير الحافظ بالحجة والمثال اما الحجة فلان مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ كان
المبدأ الواحد مصدرا لاثرين والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان
الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب
ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا ضرورة ان حافظ الشيء قابل له ثم ان الحجة ضعيفة
لا سيما من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا منقوض بالحس المشترك يدرك
انواع المحسوسات وبالنفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن هذا ما ذكره الامام
والشارح غير تهذيب الاسولة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل واخرها

بعضها

وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته اجاب عن نقض الدليل بان اجتماع القبول
والحفظ في شيء لا يدل الا على ان مبدأهما واحد لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ
بحسب القوة كما في الارض فانها تحفظ الشكل لصورتها وكيفية اليبوسة وتقبله بحسب مادتها
فكذا الخيال لابد ان يكون في محل جسماني فقبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال واما افتراقهما
في شيء فيدل على تغاير المبدأين والحفظ والقبول ههنا مفترقان لامكان تحقق الحفظ بدون
القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما وبعد زوال الآفة يستحضر الصور
التي كانت قبل المرض بحفظها فلا بد ان يكون مبدأ ادراك الصور مغاير المبدأ حفظها وهذا
الجواب لو صح هو دليل براسه غير ما نقله الامام فانه ليس استدلالا بافتراق القبول والحفظ
بل بمجرد تغايرهما على تغاير مبدأيهما بالحجة والمثال ولو استدل بافتراقهما لم يحتج الى الحجة و
المثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدأيهما مستدرك في الاستدلال
بل يكفي ان يقال نحن لا نستدل على تغاير المبدأين بمجرد التغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال
نظر فقد يكون ان الادراك لا يحصل بمجرد الصورة في الآلة بل بحصولها عند النفس لحصولها في
الآلة فيجوز ان يكون مبدأ الادراك والحفظ واحدا وتكون الصورة حاصلة في القوة محفوظة
وينعدم الادراك لعدم حصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تغاير المبدأين
واما قوله المعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء ليس في لان جواب النقض يجب
ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذا جاز ان يكون الواحد مبدأ الكثير اما بتوسط

او بالجهات فلنجز ذلك في مبدا من قوة واحدة فعلى ورد على الانفعال واما قوله فالصادر
عن الحس المشترك استثبات الصور معناه ان الذي يقتضيه الحس المشترك امر عام وهو استثبات الصور
مطلق وقوله غيبة المادة تقييد مستدرك لانه كما يستثبت الصور عند غيبة المادة في التخيل
يستثبت الصور عند حضورها في المشاهدة على ما مر ثم لما كان الاعم لا تحقق الا في الاخص
كان استثبات الالوان والاصوات وغيرها مقتضى له اقتضاء ثانيا فالصادر اولا امر واحد
والامور المتكثرة صادرة بواسطة ويجوز ان يصدر من الشيء الواحد امور متكثرة بالوسائط
وهذا الكلام فاسد لان الصادر من الشيء لا يكون الا امرا مشخصا واما ان يكون عاما
ويصدر بواسطة امر خاص فهو غير معقول والاولى ان يقال الادراكات انفعالات والذي
سيثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا
بل هو قياس من الشكل الثالث وهو ان الى يعقل الاشكال وهو الماء لا يحفظ الاشكال فالقبول
مغاير للحفظ فمبدأ القبول لا بد ان يكون مغايرا لمبدأ الحفظ فهو استدلال باختلاف
الافعال على اختلاف المبادي ويكفي في بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية ولا حاجة
الى اثبات الكلية وهذا غير وارد لان المثال انما اورد دليلا على تغاير المبدأين كما دل
عليه الحجة لا على تغاير القبول والحفظ حتى يكفي اثبات جزئيته فلا بد في الدلالة على تغاير المبدأين
من اثبات الكلية والجواب انه لا يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما واستدل
ههنا بوجود تغايرهما الوجه الثاني ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلثة احوال
استحضاره والذهول عنه ونسيانه وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه ونسيانه بزوالهما
حتى يحتاج الى تجشم احساس جديد ولا شك ان لا ادراك في الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم
يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك ومنع الامام
لم يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حال الذهول غير حاصلة للمدرك ان اراد انها غير حاصلة
للحس المشترك الذي هو آلة الادراك ممنوع وان اراد انها غير حاصلة للنفس فمسلم لكن لا يلزم
من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس المشترك فهذا الكلام بالتحقيق يؤيد
المنع لا انه ينفعه والامام منع آخر لم ينقله لقوته وهو انا لا نسلم ان الصورة لو لم يكن

محفوظ

الاستدلال المشترك على وجود الحس المشترك والخيال

محفوظة في حال الذهول احتاج الى تجشم احساس جديد كما في النسيان وهذا لان محل الخيال
جسم يتحلل دائما فينعدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الحالة فيه فضلا عن الصورة
المحفوظة فيها مع انه لا حاجة الى تجشم احساس جديد قوله فاستدلال مشترك على وجودهما
اما على وجود الحس المشترك فلانا نحكم على هذا اللون بانه غير هذا الطعم او على صاحب هذا اللون
بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فمدرك هذا الطعم وهذا اللون
اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات
او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك وهذا انما يتم لو كان
هو الحس اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا لجواز ان يكون مدركا لهما بحصول صورتيهما في موضعين
وهذا ملخص اعتراض الامام واما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل الا بقوة مدركة
للجميع لا يحصل الا بقوة مدركة للجميع لا يحصل الا بقوة حافظة للجميع والا انعدم صورة كل واحد
من الشيئين عند ادراك الآخر والتفاته اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا رأى ما ياكل يدرك
لونه وطعمه معا ونقرر اعتراض الامام انا نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشيء على شيء اما ان يجب ان
يدركهما او لا يجب فان لم يجب بطل الحجة وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد ان يكون
مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي النفس فيكون المدرك لزيد ايضا النفس واذا كان
النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس
ايضا وح سقط الحجة واما جواب الشارح بان النفس يدرك الجزئيات بالآلة والكليات بغير الآلة فغير
دافع لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين بحسب الآلتين قال والذي يدل على ابطال الحس المشترك
ان الذوق ادراك المذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس
كذلك بالضرورة ولو جاز ان يقال لذايق الدماغ مع انا نجد خلافه جاز ان يقال لذايق الكعب
والعقب وايضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلو ادركه الحس المشترك وليس الابصار الا ادراك
البصر فلا يكون ابصار الشيء ابصارا واحدا بل ابصارين وعلى ابطال الخيال بان من طاف في
العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في روح الدماغ فاما ان
يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون

لكل واحدة من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة فى جزء فى غاية الصغر
مع غاية عظم الصور وجواب الشبهة عن الاول ان ادراك الحس المشترك المذوق بحل الذوق
وبحيل الذوق ليس فى العقب بالة وكذلك فى الابصار ادراك الحس المشترك تخيل المبصر فلا يحضر
ابصاره ابصارين وقد نظر لما مر ان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك كما ان تخيلها به
والفرق بينهما ان التخيل ادراك الصور فى الغيبة والمشاهدة الادراك مع حضور وتحقق
الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نم ان ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ
مع انه اذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا لحق الكبد آفة وكذلك الابصار ليس الا
بادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة فى الباصرة بل بحصول الصورة فى العصبة
المشتركة والحس المشترك ولذلك قال علماء المناظر ابتداء الابصار فى البصر وتمامه عند
العصبة المشتركة وكماله عند الحس المشترك وجواب عن الثانى انه قياس الصور على الاعيان
فى الصور ان تواردت على محل واحد لا يختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد
وقد سبقت الاشارة اليه فى كتبه مرارا قوله فان ادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة
يدركها تقرير الدليل ان مدرك المعانى الجزئية لا يجوز ان يكون شيئا من الحواس الظاهرة وذلك ظ
ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتادى من الحواس وتلك المعانى لم
يتادى من الحواس ولا النفس الناطقة والا لم يوجد فى الحيوانات البهم ولان مدرك المعانى
الجزئية ربما يخالف العقل فلا يكون عقليا فلا بد من قوة باطنة غير ما يدرك تلك المعانى
وهى القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور المحسوسات ومعانيها هو النفس
وليست مدركة لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا يدركها الا بقوة جسمانية لكن الكلام
فى انه لا بد ان يكون ادراكها للصور بقوة وللمعانى بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون
ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة
هى الحس المشترك ذكر علماء التشريح اعلم ان للدماغ من مقدمه الى مؤخره
انقساما الى ما يختص باسم البطون اما الى الاجزاء فلانه ينقسم قسمين متساويين فى
المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب التشكل من المثلث والمخروط

اثبات الوهم

قاعدته فى مقدم الراس كان مقدم الدماغ لا محالة اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون
الجزء المقدم اعرض واغلظ واقصر والجزء المؤخر اضيق وادق واطول حتى يكون
طولها لضعف من طول المقدم وبهذا الانقسام يحجب ما جزئين الحجاب من الغشاء
الغليظ ولما كانت الازواج السبعة التى هى الاعصاب الدماغية موضوعة فى طول الدماغ
كان حصة الدماغ الجزء المقدم كالنصف من حصة المؤخر فلذلك ينبت من الجزء المقدم
زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج الثالث من حد المشترك بينهما واما الى البطون
فلان للدماغ تجويفان تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم
وبعض الجزء المؤخر واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر
ثم ان جزءا من جوهر الدماغ ينفذ من مؤخر الدماغ فى ثقب الفقرات متدرجا الى الصلب
وهو النخاع وقد ينبت العصب زوجا زوجا من جنبتيه متوازنا ومصاحبا للاعضاء فان اعتبرنا
جوهر الدماغ والنخاع فالدماغ كالعين والنخاع كالنهر منه والاعصاب كالاشجار على
اطراف الانهار وان اعتبرنا الروح النفسانى السارى فى الدماغ والنخاع والاعصاب
فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار الماخوذة من الجداول الكبار
والاعضاء كالمزارع اذا ثبت هذا التصوير فنقول اراد الشارح ان يبين ان مبدأ اعصاب
الحواس الاربعة الجزء المقدم من الدماغ فذكر ان قوة الشم فى زائدتين نابتتين من مقدم
من مقدم الدماغ وقوة الابصار فى عصبتين مجوفتين عند جوار الزائدتين وهما الزوج
الاول من الازواج السبعة وقوة الذوق فى الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى
منشاؤه الحد المشترك بين الجزئين وقوة السمع فى القسم الاول من الزوج الخامس الذى
منشاؤه خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ فقد بان
ان منشأ الاعصاب الاربعة هو الجزء المقدم وفيه بحث لان الزوج الخامس لما كان خلف
الثالث والثالث فى الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون منبت قسم منه فى الجزء المقدم
والتصحيح الشيخ فى الكليات بان منبت هذا القسم الثالث كامل للسمع من مؤخر الدماغ
وانما وقع فى هذا الخبط لما راى فى بعض نسخ الكليات او فى كتاب الشفاء من العبارة

بعينها وهي خطأ والنسخ الصحيحة التي تعرض لها الشروح ان هذا القسم منتهية بحقيقة الجزء
الموخر من الدماغ او لعله لم يعرف من الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادي الاعصاب
الاربعة في البطن المقدم لان الجزء المقدم وهو المراد من قوله لا سيما في مقدم الدماغ
لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون كما اشرنا اليه ولما ظهر ان مبادي اعصاب
لمس الدماغ والنخاع ومبدا اعصاب الحواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدا عصب اللمس اما
باقي الدماغ والنخاع فالروح المصبوب في مبادي الاعصاب التي الدماغ والنخاع
آلة للحس المشترك وانما قال لا سيما الروح المصبوب في مقدم الدماغ لان اكثر اعصاب
الحس من مقدم الدماغ ولم تقل مطلقا في مقدم الدماغ لان بعض مبادي عصب الحس
ليس مقدم الدماغ بل باقي الدماغ او النخاع واما قوله فان الحس المشترك كراس عين فهو بيان
لقوله فاله الحس المشترك الروح المصبوب في مبادي عصب الحس وتقريره ان الحس المشترك
كراس عين ينبعث منه انهار خمسة هي اعصاب الحواس الخمس والماء الجاري فيها هو الروح الحساس
فاذا انطبع فيها مثل المحسوسات اشتعل منها الى الارواح المصبوبة في مبادي تلك الاعصاب
اعني الدماغ والنخاع واتصلت بالروح المصبوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس
المشترك والخيال ففي نهر يتادى مثل المبصرات وفي نهر آخر مثل المسموعات وهكذا ثم
قال لا معنى لتادية الا ادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوس وبتوسط
الروح المشترك الذي هو آلة الحس المشترك والا فحركة المثل لاستحالة حركة الكيفيات ولانه
لو تحركت المثل توقف ادراك المحسوسات على حركتها وليس كذلك وهذا الكلام من عند نفسه
فانهم اطبقوا على ان الصور تتادى من الحواس الى الحس المشترك تتادى حرارة النار
المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتتادى الرائحة المشمومة من جزء من الهواء الى
القوة الشامة وعند ذلك يتم ويكمل الادراك وايضا لابد من القول بحصول مثل المحسوسات
في الحس المشترك وهي حاصلة في الحواس فلو لم تتاد منها اليه فكيف يتصور حصول المثل فيه
واما ما ذكره الامام من ان الروح الذائق لو حفظ الطعم الى ان يتصل بالحس المشترك
وجب ان يجد الانسان ذوق الطعوم في مسلك الروح الى الدماغ في وسط دماغه

جيعام

وفي مقدم الدماغ مثل ما يجد في اللسان فشبهة عدم الفرق بين الصور والاعيان مبناها
على ما مر مرارا قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم الوهم سلطان
القوى الجسمانية كما ان العقل سلطان القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس بحكم فصل
فانه لم يكن حاكما الا في الجزئيات لا جرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والتخيلات
كما اذا رأى شيئا اصفر حكم بانه عسل او حلو بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب
ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية لا جرم يكون الدماغ كله آلة له
اذ لا بد ان يكون لكل حاضر متصرف فيه مدركا هذا لنا، على ما تقدم من ان الادراك ليس
مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب نظر اذ قاعدتهم ان الحاكم بين
الشيئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف بمعية الوهم لا المتخيلة وهو مدرك بالذات
على ما تقرره في الجواب عن الثاني قوله واقول ان الشيخ ذكر في القانون لما قال الامام
وهذا شيء ذكره في القانون كذبه في النقل فانه لم يحكم بالمغايرة في القانون ثم بانه حكم في
الشفاء بان الحافظة هي المذكرة لكن من جهتين حتى لا يلزم ان يكون القوى شيئا واحدا وحاصل
كلامه انه ربما زال المعنى المخزون عن الحافظة وينساه فيقبل الوهم بقوة المتخيلة بعرض صورة
بعد صورة من الصور المخزونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور في الحافظة وذلك
لان المعاني الجزئية لما كانت ماخوذة من الصور فيعتذر نسيانها اذا عرض صورة بعد صورة
تتذكر فقط والحق ان الذكر كما ان للصور المحسوسات ارتساما في الحس المشترك مع
حضورها وهو المشاهدة ثم انحفاظها في الخيال ثم ادراكها في حال الغيبة وهو التخيل والامام
الا بالقوتين ونزوالها عن لوح الخيال محتاج في ادراكها الى تجشم احساس جديد كذلك
للمعاني المتعلقة بالمحسوسات ادراك وهو شان الوهم وحفظ وهو شان الحافظة وذكر
وهو كما ذكره الشيخ ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنها ولا يتم الا بالقوتين وامر
رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم يحتج الى تجشم
احساس جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى ويحفظ في الحافظة
بهذا الاسترجاع يحتاج الى اعمال ثلثة فكر اي تصرف في الصور وهو شان

فربما غلط فيه جـ

الحافظة

المتخيلة وادراك للمعنى المنسي هو شان الوهم وحفظه له هو شان هي فظة فقد بان ان لا
حاجة في اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة وتحقق ان لا فرق بين الذكر
والاسترجاع والمذاكرة المذكرة بالمستوجه في القانون وصرح في الشفا بان الاسعاده في بيان
معنى التذكر وكيف لا فان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى او الصورة
عن الخزانة فالاولى ان يبدل عبارة الذكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال قال وانما
يهدي الناس لا في اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه
ظني ولما لم يعرف الاطبا الا حدوث الآفة في التخيل والفكر والذكر بعروض للتجاويف
الثلث لم يثبتوا الا هذه القوى الثلث ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه
الاعضا هو التجاويف الا ان في اطلاق الاعضاء حق وما اجاب به عن اعتراض الامام
وان كان على كلام الشيخ حيث قال بان هذه هي الآلات الا انه مخالف لما ذكره اولا من
انه استدلال على كون هذه الاعضا مواضع هذه القوى ولما سنذكره من تقديم قوة
وتاخير اخرى وتوسيط ثالثة اذ انها ليست الا بحسب الموضع ثم اعتبار الواجب بهذا
سان للترتيب بين القوى موكدا لما قبله فان الواجب في الحكمة المتعالية ان تقدم القوة
التي تقتنص صور المحسوسات وهي الحس المشترك والخيال وتوخر القوة التي تقتنص معانيها
الى الوسط وهي الوهم او الى اخر الدماغ وهي الحافظة وتوسط بينهما القوة المتصرفة بالتركيب
بين الصورة تارة والمعاني تارة والصور والمعاني اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم
لان الاجسام اما علوية وهي الاجرام واما سفلية ويخص باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات
مرتسمة في اعلى البدن ناسبت الجرم دون الجسم وكذلك نسب معاني المحسوسات الى الروح لان الروح
يتكون من بخارية الاخلاط ورقايقها ولما كان المعاني لها لنسبة الى المحسوسات لطايفها وصفاياها
ناسبت الروح لا النفس اذ لا نسبة بين الجسمانيات والمجردات قال الامام هذا وجه ثان
من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك لان الحس المشترك والخيال
لما ناسبا الحس الظاهر لتعلقهما بظواهر المحسوسات والحس الظاهر في مقدم الدماغ قدما واخر
القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر ووسط المتصرفة بينهما ثم اعترض

عليه

مواضع الحواس الباطنة

ظاهره

عليه بانه بيان خطابي لا يليق بالمقام البرهان ومع ذلك غير تام لان السمع واللمس في
موخر الدماغ والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم
والبصر فيه اولى من ان يجعل في موخر الدماغ لكون السمع واللمس في موخره مع ان الحاجة الى
اللمس اكثر وقد سمعت ان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ في التجاويف فلا
يرد عليه اصلا وقال الشارح وهذا ليس دليلا اخر بل ليس الا تنبيها للترتيب ويشبها على العناية
الالهية في ذلك على ان قوله السمع في موخر الراس فيه نظر لا وهذا النظر غير وارد لان
المراد من قوله وليس مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من
تامل في كتابه واما قوله وهذا القسم منبتة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع
فهو الذي ذكرناه فيما قبل انه خطأ ربما وقع من طغيان القلم او من الناسخ
والحجة التي اقامها الفاضل جرى على ظنه انهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات المادية
بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة فابطل ذلك بان النفس هي المدرك لجميع الادراكات
وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم وهذا المطعوم هذا
الملموس وبديهة العقل قاضية بان الحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما ثم يمكنه ان
يحكم بان هذا الملون ملون وهذا الملموس ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات
هو الذي مدرك الكلي ومدرك الكلي النفس فيكون هي المدرك للجزئيات اجاب الشارح بانهم
معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات وللجزئيات
بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها وهذه غير متباينة الذات ان
اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شيء فكونهما متصادقتين البطلان امتناع
صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به الاختلاف في الحقيقة فتعلقهما بالذات
المجردة لا يوجب عدم اختلافهما فان صفات المجرد من العلم والقدرة ونحوه مختلفة
بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام ان القوى الجسمانية لما كانت متباينة بحسب الموضع حتى
كانت كل قوة حالة في موضع غير موضع الاخرى وهي مبادي افعال مختلفة في الانواع

كات

نهم

قوى النفس الناطقة
العقل الهيولاني - العقل بالملكة
العقل المستفاد - العقل بالفعل

واما القوى الانسانية فهي ليست بمختلفة في الموضع بل هي قائمة بذات مجردة فلم يتحقق
نوعيتها من تلك الوجه والشيخ قال كانها اصناف وبينها مناسبة فقد اكتفى منها بتعريف ما
لا يحقق فمن قواها ما لها حاجتها الى تدبير البدن لا شك ان للنفس الانسانية ادراكا للكليات
وتصرفا في البدن وهو فعل منه فاثبتوا للنفس قوتين مبدأ ادراك ومبدأ فعل من حيثية
الادراك من الملأ الاعلى والفعل في العالم الادنى وهي بالجهة الاولى متأثرة وبالجهة الثانية
مؤثرة فالقوة التي بها تدرك النفس الاشياء يسمى العقل النظري والقوة التي بها صارت
مصدر الافعال يسمى العقل العملي واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي
لاختلافهما من حيث ان الاول منهما مظهر الانفعال والثانية مصدر الفعل وبطريق
التشبيه لاشتراكهما في كونهما قوتي النفس ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك امور لا
تتعلق بعمل وادراك امور متعلقة بالعمل لا جرم انقسم العقل النظري الى قوتين او الى وجهين
قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة
وقوة ادراك الاراء التي تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية
على هذه القوة لان مرجعها العلم واما العقل العملي فانما تصدر عنه الافعال بحسب استنباط
ما يجب ان يفعل من رأي كلي مستنبط من مقدمة كلية ولما كان الادراك الكلي واستنباطه
من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستغن في ذلك بالعقل النظري اذ العمل لا يتأتى
بدون العلم مثلا انا معه مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به وعنده استخرجنا منه ان الصدق ينبغي
ان يؤتى به لان الصدق حسن ينبغي ان يؤتى به فينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي
كلي ادركه العقل النظري ثم ان العقل العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة
استخراج ذلك الجزئي من الرأي الكلي كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا
الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي جزئي ادركه العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل
هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي بل النفس صارت انما يصدر منه الافعال بالاراء الجزئية
المنبعثة من اراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية

وفي بدنه م

العقل النظري والعقل العملي

معقل ع

وهذه

النفس م

وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية مرتبة من بداية الاستكمال الى نهايته اما استعداد
الكمال او نفس الكمال والاستعداد للكمال اما استعداد ضعيف او استعداد متوسط او استعداد
قوي اما الاستعداد الضعيف فهو استعداد المعقولات الاولى كاستعداد الطفل للكتابة
وهو العقل الهيولاني واما الاستعداد المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصول المعقولات
الاولى كاستعداد المتعلم للكتابة وهو العقل بالملكة وحصول المعقولات الثانية اما بحركة من
الذهن وهو حصولها بالفكر او لا بحركة الذهن وهو حصولها بالحدس والمراد بالاكتساب ههنا
تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى اعم من ان يكون بالفكر او بالحدس والا لم
يصح قسمته اليهما فان قلت الحصر ينبطل بالتعلم فان حصول العلم ليس بالحدس وهو ظاهر والا
لم يحتج الى المعلم ولا بالفكر لان افادة المعلم المبادي المرتبة كافاضة العقل الفعال اياها فان لم
يكن هناك حركة من الذهن لم يكن ايضا ثمه حركة والجواب ان المعلم لا يلقي المقدمات دفعة بل
مقدمة مقدمة فالمتعلم لا يتعقل الا باختيار منه ويلاحظ المقدمات ويرتبها في ذهنه ترتيبا اختياريا
بخلاف المستفيض من العقل الفعال فهو بين لا ستره فيه ثم ليس ههنا الا الحركة الثانية فالحدس
حصلنا ما ذكره على المتأخرون ما ترتيب فلا بحث الا فلا اقل من ان يحصل في عداده واما الاستعداد
القوي فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة وهو العقل بالفعل
واما الكمال فهو حصول المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد والامام لما راى في نسخة واو
العطف قال ان قوة الاكتساب يختلف قوة وضعفا فان كانت ضعيفة فهي الفكر وان كانت
قوية فهي الحدس ان كانت اقوى من ذلك فهي العقل بالملكة وان كانت في غاية القوة فهي القدسية
وذلك سهو والشيخ قد حمل المفردات المذكورة في التنزيل على هذه المراتب لكن لتلك المفردات
ترتيب فيه حيث جعل الزجاجة في المشكوة والمصباح في الزجاجة فلا بد من بيان تطبيق هذا
الترتيب على ترتيب المراتب ولم يلم به الشارحان فنقول قد تقرر ان هناك استعداد
واستعداد الاكتساب واستعداد الاستحضار وحضور المعقولات ولا شك ان الاستعداد الاكتساب
تحت الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار تحت استعداد الاكتساب فيكون الزجاجة

القوة فهي م

وهي عبارة عن العقل بالملكة انما هي في المشكاة وهي العقل الهيولاني او المصباح وهو العقل بالفعل
في الزجاجة التي هي العقل بالملكة لانه انما يحصل باعتباره وحصول العقل بالملكة اولا والعقل بالملكة
انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او بالحدس والشجرة الزيتونة اشارة الى الفكر والزيت
في قوله زيتها اشارة الى الحدس وقوله يكاد يضيء اشارة الى القوة القدسية فان قلت منع الاشارات
ليست منطبقة على ما في الآية لانه يصف شجرة تلك الصفات جميعا صفتها فكيف يكون الاشارة الى
امور متباينة وعلى انه يصف شجرة بان لها زيتا يضيء ولو لم تمسسه نار فلو كان الزيت عبارة
عن الحدس ويكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية
وانها امور متباينة لا يجوز وصف احدها بالآخر فنقول الشجرة الزيتونة شيء واحد فاذا
ترقت في اطوارها حصل لها زيت واذا ترقى الزيت وصفا كاد يضيء فكذلك الاكتساب
انما هو بقوة نفسانية وهي الفكرة ما دامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا بلغ
الى غاية الشرف صار قوة قدسية فهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها ترجع
الى شيء واحد كالشجرة الزيتونة واما قوله لا شرقية ولا غربية فهو تشبيه على انها ليست من عالم الحس
والا لكانت اما شرقية او غربية واما نور على نور فهو العقل المستفاد فقد مثل نوره تعالى
بالعقل المستفاد وهو كمال النفوس الانسانية في القوة النظرية تحصيلا لاستلزام معرفة
النفس معرفة الرب علت كلمته قال الفاضل الشارح انما قدم العقل المستفاد على العقل
المستفاد وهو حضور المعقولات الثانية بالفعل والعقل بالفعل هو ان يكون له ملكة استحضارها
وذلك انما يكون اذا كانت النفس اكتسبت المعقولات الثانية ولاحظتها مرة بعد اخرى حتى حصل
ان ملكة الاستحضار لا تحصل الا بعد حضورات مرات وحضور هو العقل المستفاد فيكون متقدما
على العقل بالفعل وعندي انه لا اعتبار لملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار
كافية فاذا حضرت المعقولات وذهل عنها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة ان لم تكن عقلا
بالفعل لم تنحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على
الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهل عنه صار عقلا بالفعل ثم

اذا استحضرها

حاشية

اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا وهكذا فالعقل المستفاد مقدم على العقل بالفعل في
الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء وقد بقي للامام ههنا وهو انه عنى بالقوة
العملية كون النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل
الهيولاني هذا الاستعداد مع عدم المستعد له وبالعقل بالملكة استعداد المعقولات الثانية
فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب ما لها من الاضافات والاحوال
وان عنى ان النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعدت
لقبول العلوم فلا بد من الدلالة على ذلك وهذا بحث وارد وذلك خبط يشتمل
مع مخالفة المتن على التناقض الصريح اما مخالفة المتن فلانه اثبت للكر الثانية في الحدس
بخلاف المتن واما اشتماله على التناقض فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في
الذهن ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخرا عن الشعور بالاوسط وهو
مناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور بالاوسط وجوابه ان ههنا شيئين التصور
الى المطلوبة والتصديق بها فربما لا يكون الحدس شعورا به اصلا ثم اذا تمثل الحد
الاوسط يشعر به وربما يكون مشعورا به بوجه شعور التصور به ثم تصدق به فالشعور المتأخر
هو الشعور التصديقي والمتقدم هو الشعور التصوري فلا تناقض ان للحدس والفكر
مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطؤها وهذا هو
في الفكر ظ فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع التأدي من المبادي الى المطلوب وربما
يبطؤ فمن فكر يتأدى الى المطلوب في زمان قصير ومن فكر يتأدى اليه في زمان طويل واما الحدس
فلما لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة التأدي من المبدأ وبطؤه قال الشيخ في الشفاء الحدس
متفاوت في الكم والكيف اما في الكم فلان بعض الناس اكثر عدد حدس واما في الكيف فلان
بعضهم يكون اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف اما باعتبار
بحسب زمان الحدس ويحدس بعض المطلوب فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه عليه المبادي
المرتب ولا شك ان هذه الامور المتعاقبة انما تقع في زمان فقد يقصر هذا الزمان وقد
يطول واما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان التأدية وهو بعد زمان الحدس

اثبات العقل الفعال

فكيف يتصور ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس تماً يكفي له في العلم بالمطالب العلم بالمبادي المترتبة على سبيل الاجمال للطافة ذهنه وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واخطارها بالبال وهذا يستدعي زمانا فيكون للاول سرعة انتقال وللآخر بطؤ وهو الاول اي الاختلاف في الكيف يكون في الفكر اكثر من الثاني وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة انما تختلف سرعة وبطوءاً فالاختلاف في الكيف ثابت دائما وربما لم يتعدد الفكر فلا يختلف بالعدد فان قلت فالفكر ايضاً ربما تشابهان في السرعة والبطؤ قلت مستبعد لاختلاف الاذهان والثاني يكون في الحدس اكثر اي من الاول وهو الاختلاف في الكيف لعدم سرعة الانتقال وبطوئه ووجود العدد اما عدم السرعة والبطؤ فلتجرده عن الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس فكلما كان النفس اقوى كان عدده اكثر ثم شرع في تقرير الحجة للنفس بالقياس الى المعقولات ثلثة احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حضور الصور المعقولة في النفس والنسيان زوال الصور المعقولة عن النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بتجشم كسب جديد وفي حالة الذهول لا شك انه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد فتلك الصورة اما ان يكون حاصلة للنفس اصلا فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان يكون حاصلة للنفس حصولها اما في النفس او في غيرها لا سبيل الى الاول والا لكان الذهول عين الادراك اذ لا معنى للادراك الا نفس حصولها فيها ويستحيل غفلتها مع حصولها فيها فتعين ان يكون شيء غير النفس يرتسم فيه الصورة المعقولة وليس جسما او جسمانيا ولا نفسا لان النفس في المعقولات بالقوة في بعض الاوقات ولنا ان نلاحظ الصورة المعقولة في اي وقت نشاء فلو كانت خزانة الصور هي النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود يرتسم فيه المعقولات بالفعل دائما وهو العقل الفعال قوله واما في القوة الوهمية لا دخل له في الاستدلال وان ذكره الشارحان في مقدماته بل هو جواب سؤال فانه يمكن ان يقال كما ان العقل بالنسبة الى المعقولات ثلث احوال كذلك للحس والوهم بالقياس الى المتخيلات وما يتصل بها الاحوال الثلث حتى ان ادراكها حصولها عند الحس والوهم ونسيانها زوالها عن الحس

في العقل

والوهم وعن محل خزانتهما وذهولها زوالها عنهما لا عن الخزانة فكما ان للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها تحصل الاحوال الثلث فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس ايضا حتى لا يحتاج الى اثبات موجود آخر مباين لجوهر النفس وحاصل الجواب ان الجسم يقبل التجزي فيمكن ان يكون الادراك في جزء والخزانة في جزء آخر بخلاف النفس فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولها عند المدرك وهو الادراك واما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلت فالصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدرك لم يمكن ذلك بان ينتقل بعينها من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض ممتنع بل بان يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عند المدرك وحدوث مثل تلك الصورة عند المدرك ليس من الخزانة بل من الحكيم مباين فيجب ان النفس اذا عاودت بعد الذهول الى الصور المرتسمة في العقل الفعال يفيض مثلها الى النفس لكن لم قلتم ان فيضها منه لم لا يجوز ان يكون من مباين كما في الخزانة معقول العليم لم يحملوا ذلك لكن لما لم يشك في ان الجوهر العقلي من شانه افاضة المعقولات اقتصروا عليه حتى لا يلزمهم اثبات ما لم يدل عليه البرهان لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا اي الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا لجواز ان يكون نفسا واما الخارج عن جوهرنا وهو النفس فيجب ان يكون عقلا اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال لما ثبت موجود اقدار يرتسم فيه المعقولات اراد بيان كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس بالقياس اليه فالادراك يحصل الاتصال بينه وبين النفس ولما كان جميع المعقولات مرتسمة فيه فادراك النفس بعضها منه دون بعض لاستعداد خاص بالنسبة اليه وذهولها عنه بحسب الفيض لاعراضها عنه الى شيء آخر اما في البدن او الى صورة اخرى كما ان المرآة اذا حوذي بها شيء ظهر فيها صورته واذا حوذي بها شيء آخر زالت الصورة الاولى ونسيانها بسبب زوال ملكة الاتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما في الخزانة الا قوله هذا الكلام دال على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ذكر انا م ان حاصل الحجة ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون

تجرد النفس الناطقة

عقلا او هذا بالحقيقة حجة اخرى اشار اليها الشيخ في الشفا لا حاصل لتلك الحجة ثم اعترض عليه
بانه لا شك ان كل ما حدث بعد ما لم يكن لا بد له من سبب لكنا نمنع لزوم ان يكون عقلا لو
كان مجردا عاقلا فلا بد من اثبات هاتين المقدمتين اجاب الشارح بان الحجة دلت على ان محل
الصورة العقلية يلزم ان يكون مجردا وسياتي البرهان على ان كل مجرد عاقل وانه يجب حصول
ممتنع ان بعض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد الالوان وقوله على ان
ملاحظ النفس للمعقولات الى آخره تكرار لدلالة الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك
لا طائل تحته   قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة في باب الامام هذا البحث
في نمط التجريد لانه بحث عن تجرد النفس الا انه لما اثبت العقل جزأ انه للنفس
وكان موقوفا على ان النفس ليس بجسم ولا جسماني ذكر دليلا على ذلك من غير احالة
على نمط التجريد تخليصا للمتعلم عن ورطة الحيرة فليس هذا البحث هنا مقصودا بالذات
بل بالعرض قال الشيخ نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن الجسم بل لبيان
احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات ههنا لان الكلام
ههنا في القوى الارضية والسماوية وانما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون
عن الاجسام انها ذوات انفس بهذه الصفة لكن لو لم يتبين اولا انها جوهر مفارق
الوجود عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه لانه لم يتبين اولا انها شيء مغاير للبدن
واما مفارقته عن الجسمية فانما ذكر ههنا ثم قد اثبت بعد بيان مفارقته للبدن كمالات
لها ذاتية كالتعقلات وكمالات آلية كالاحساسات ونحوها في نمط التجريد
عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة عن البدن والبحث ههنا عن
وجودها للنفس فالبحث عن الكمالات مشترك بين النمطين لكن باعتبارين
اشارة الى تمهيد اصل كلي حاصله ان الحال ان انقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم من انقسامه
انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لم يلزم من انقسامه
انقسام الحال وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته او من

حالة اخرى فان كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه والا فلا
شرع في تقرير الحجة تقريرا على الوجه المرتب ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء
متباينة في الوضع لانه لو كان كل معقول منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع فاما ان
يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما بالفعل كان تلك الاجزاء المتباينة
في الوضع حاصلة في العقل بالفعل وما حصل في العقل معقول فيكون ايضا مركبا من اجزاء متباينة
في الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل وانه مح
وعلى تقدير جوازه فهو مشتمل على المط لان كل جملة متناهية او غير متناهية فالواحد موجود
فيها بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى الاجزاء فضلا عن انقسامه الى
اجزاء متباينة الوضع وان كان منقسما بالقوة فهو مع علمه سيأتي ومع ذلك فالمط حاصل
لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع
ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية
وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل جسم او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء
متباينة الوضع ينتج ان النفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية وهو المط لكن الشيخ جعل
اللازم اشتمال المعقولات على اجزاء غير متناهية بالفعل فعند العقل لاخراج المنقسم
بالقوة فانه سيبينه وانما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس جسماني ينقسم الى الاجزاء فلا شك
الدلالة في جميع الجسمانيات لكن من الظ ان النفس ليست جسمانية فانا نعلم بالضرورة فناهما
بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات لا ظهر اي لان النفس
تحكم ببعض المعقولات على بعض والحاكم بين الاشياء لا بد ان تعقلها لكن هذه المقدمة
لا حاجة اليها اصلا لا لها ولا فلان الكلام في معقولات النفس اما ثانيا فلانه يكفي في
الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق قوله بعض المعقولات
غير منقسم ولم يرد به انه غير منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات
ولو اثبته لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو وجب لم يلزم ان يكون مجردا بل المراد
عدم الانقسام الى الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام الحال الى الاجزاء العقلية

عدم انقسام المحل البتة ولا من عدم انقسام المحل الى الاجزاء العقلية تجرده فبيّن ان المراد
عدم الانقسام الى الاجزاء الوضعية كما قررناه ولهذا استنتج انه لا يرتسم فيما ينقسم
بالوضع ولو قيل المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقا
فانه يلزم منه من عدم انقسامها محال مطلقا عدم انقسام المحل قلنا اللازم ليس عدم انقسام
المحل مطلقا فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقا انقسام الحال بل اللازم عدم انقسام المحل
الى اجزاء متباينة الوضع ويكفيه عدم انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع لا انقسام
المحل الى اجزاء متباينة الوضع فقيد الاستدلال بعدم الانقسام مطلقا زيادة مستدركة
واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل اورد الشيخ بعد هذا الفصل سؤالين محلهما الشرح
على احتمالين فى الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان المعقول لا يجوز ان يكون منقسما
بالقوة لان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم الى مختلفات وذلك ظ فهو لا ينقسم الا الى
المتشابهات اما انقسام الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذان احتمالان
واقول الاحتمال الثانى غير آت لما تبين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف يحمل قسمة الكلى
الى الجزئيات على ان الاقسام فى الانقسام الى الانواع مختلفة فلا يدخل تحت الانقسام
المتشابهات لا يقال المراد انقسام الجنس الى حصص الانواع وهى متشابهة فى الطبيعة الجنسية
لانا نقول بهذا الانقسام جعله الشيخ فى مقابلة انقسام النوع الى الاصناف وانقسام الجنس
الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلا له والاولى ان يحمل السؤال الاول
على ابطال الاحتمال الاول والسؤال الثانى على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل
ما اورده المعلل من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يقال
لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما الى اجزاء غير متناهية
بالفعل وانه محال والالزم احاطة العقل بما لا يتناهى ومع ذلك فهو مشتمل على المط وكان
سائلا يقول لا نم الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة فيكون حالا فى
منقسم بالقوة كالجسم ويجيب بعد الجواب بمعارض بانقسام الصورة المعقولة فيجيب بانه غير الانقسام الذى
نحن بصدده وسيأتى له مزيد تقرير يشير الى فساد هذا الاحتمال تقرره ان المعقول

الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يخ اما ان يكون حصول القسمين فى العقل شرطا لحصول
ذلك المعقول اولا والاول بط لانه لو كان شرطا لكان حصول القسمين فى العقل مغايرا لحصول
ذلك المعقول فى العقل ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط فلا بد ان يكون فى العقل امرا زايدا
على القسمين فانه لو لم يكن زايدا عليهما لكان حصولهما نفس حصوله فذلك الزايد ليس هو
جزءا اخر لانا فرضنا انقسام المعقول الى القسمين فقط بل عارضا من مقدار وعدد وح لو لم
يكن ذلك المعقول متعلق الهيئة بذلك العارض كان حصوله حصول القسمين فوجب
ان يكون متعلق الهيئة به مقتضيا له فيكون مخالفا للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة
لا يختلف وقد فرضنا هما متشابهتين ومتشابهين لم يتفق والثانى ايضا بط والا لكانت
الصورة المعقولة منشأة بالعوارض اللازمة من امكان القسمة ومن مقدار يقبل
القسمة ويلزم من امكان القسمة امكان الجمع والتفريق لجواز قبل الانقسام والتفريق
بعده ومن عروض المقدار عروض الزيادة والنقصان لان فى اقل من ذلك المقدار
مطلقا لا فان اجزاء الصورة المعقولة لما كانت متشابهة ومشابهة لها فى تمام الماهية وكل من
الاقسام حاصل فى العقل كالكل فحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام ولا
معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته فى العقل فيكون فى الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء
الاخر فى المعقولية فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان فيكون الصورة العقلية
ملابسة لعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها هف وقول الشارح فى القسم الاول وح
لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط وفى الثانى لكان كل واحد من القسمين
بانفراده معقولا ايض كالاصل غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين شرطا فى معقولية
ذلك المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا وانما يكون الشرط مفقودا لو كان حصول
القسمين شرطا لمعقولية كل شئ وليس هو المفروض بل شرطيته لمعقولية ذلك المعقول المنقسم
وكذلك يجوز ان يكون حصول القسمين شرطا ولا يكون كل واحد بانفراده معقولا فيجب
ان يحذف ذلك اذ ليس له فى الاستدلال مدخل ولا له فى متن الكتاب اثر ثم فى هذا
الدليل نظر من وجهين احدهما ان القسم الاول مستدرك لانه يكفى ان يقال لو كانت

الصورة منقسمة بالقوة لم يكن مجردة عن اللواحق المادية مطلقاً فلا دخل لابطال القسم الاول
في ذلك اصلا الثاني ان اريد بقوله يلزم ان تكون الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض
من الانقسام والمقدار والوضع انه يلزم ان تكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض
بالذات فلا نسلم بل الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي تعرض لها من
العوارض كما تعرض لمحالها المقدار الذي هو لمحلها والانقسام العارض له وان اريد انه
يلزم ان تكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها فمسلم ولكن لا نسلم ان الصورة المعقولة
مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذي ثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة
وعن عوارضها واما انها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا   ثم الفرق
بينهما حاصل ان الصورة الجسمية والخيالية تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع بملاحظة النفس
وتميز بينهما فلا يرتسم الا فيما هو كذلك وهذا بازاء ما قيل الصورة العقلية لا تنقسم الى اجزاء
متباينة الوضع فيكون لمحلها كذلك فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع
ههنا في المعقول لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة لم يحتج الى الحقار الانقسام
الى الاجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع فلا يقوم بذي وضع
وايضا لا يصدق ان الصورة الخيالية ذات وضع لان من الصورة الخيالية ما هو معدوم
ويستحيل الاشارة الحسية الى المعدومات فتعين ان يكون المراد بالوضع هو المقولة واعتبار
من الاشيا المتعددة التي هي الاجزاء دال على ذلك   واعتراض الفاضل الشارح
بهذان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز ان تكون الصورة العقلية
موصوفة بعوارض غريبة باطل لان الصورة العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها
وحلولها فيها وعروضها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة فيها في النفس اعراض غريبة عن
ماهيتها فلو استحال حصول الصورة العقلية في الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة
لاستحال حصولها في النفس المجردة ايضا وجوابه ان المراد بالعوارض الغريبة ثمة العوارض
المادية وهذه العوارض ليست مادية الثاني لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق
لكن فيه بيان تجرد النفس لان كل حال في المتجرد ذو وضع والاشارة بسبب محله الى آخ

ما ذكر

ما ذكره لم يحتج الى بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها او لا وان ذلك الانقسام
كيف يكون وجوابه انه هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب ماخذا الاستنتاج
من قياس واحد والامام استنتج من قياسين واعلم انه من الظاهر البين ان المراد بالوضع
ههنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح الامام به وهذا ايضا يحقق اختلاف الحجتين لكن
يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون معدومة
مع انها لا تحل في جسم واقول ايضا ان شيئا اذا حل في شيء فان كان احدهما منقسما الى
اجزاء متباينة الوضع او كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على
التفصيل الذي مر واما الصورة وهي غير اصيلة في الوجود اذا وجدت في النفس وهي
عين فهل تستدعي انقسام احدهما او وضعها انقسام الاخرى او وضعها وهل النسبة
التي بينها وبين النفس هي الحلول فيه موضع نظر دقيق مع انا نعلم انها ليست حلول
الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم فان الصور والاعراض متمانعة اذ الصورة
المائية لا تجامع الصورة الهوائية والسواد لا يجامع البياض وصورها في العقل تجتمع
بعضها مع بعض وايضا الصورة المادية العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة واما الصور
النفسانية فتقبل النفس فيها للعظيمة كقبولها للصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة تمحي عند حدوث
الكيفية القوية بخلاف الصورة النفسانية القوية لا تزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية
اذا زالت لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذا زالت تحتاج
اعادتها الى مثل السبب الاول   واما اعتراضه المستفاد هذان اعتراضان على حجته
القوى الحسية والخيالية الاول ان قولكم المجرد لا يجوز ان ينطبع فيه الاشيا المتباينة الوضع
منقوض بالهيولى التي ليس لها في ذاتها حجم وتنطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع
بل لغيرها كما يقال الوهم انما يدرك معنى المحسوس كصداقة هذا الشخص من حيث هي كذلك
ولا شك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس فمدرك الصورة المحسوسة
لا بد ان يكون جسمانيا   هو الاحتمال الثاني اقول هذه معارضة في المقدمة القائلة
بعض المعقولات غير منقسمة وهي ان كل صورة عقلية تنقسم بالاضافة الى زوايد معنوية اليها

الى الانواع ان كانت طبيعة جنسية او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب
ان هذه القسمة قسمة الكلي الى الجزئيات وما نفيناه هو قسمة الكل الى الاجزاء فاين هذا
من ذلك وفي ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمة الكلي
الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوايد المنضمة التي يضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات
اولا وغير المقومات اما كليات او جزئيات وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع
الى الاشخاص لان الحاصل منه ليس بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات
بل في الكلي المنقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض بجملتها مع انه معقول
بل الوجه في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع
او انقسام النوع الى الاصناف واما انقسامه باقسام اخر فلا يقدح في ذلك ولا حاجة الى
التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان المعقول العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا
به على تجريد محله فكانه جواب السؤال وهو ان يقال ابن الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء
لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب بانا نفرض الكلام
في الجزء البسيط حتى لا ينطرق شبهة واعلم ان الاول حذف هذا الكلام لما يتبين من ان
المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع على ما تقرر من كلام الشيخ وشارحيه
تصريحا وتلويحا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا ينافي ذلك واستدرك قول
الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل لقائل ان يقول هذا السؤال لا يظهر بالدليل لانا نقول
ان كل عاقل معقول فلا يخلو اما ان يكون يعقل ذلك المعقول بالفعل او لا فان لم يكن بالفعل بل
بالقوة تم الدليل خاليا عن النقض لانه كان يعقل ذاته بالفعل وهو مسلم يعقلها فيكون
عاقله معقوله وهو المط لكن كلام الامام في صدق كلية الصغرى فاجاب الشارح بان تعقل العقل
بالنظر الى نفس العقل بالقوة وكونه بالنظر الى نفس المعقل بالفعل لا ينافي في ذلك كما ان
الهيولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة او بحيثية ان الصورة موجودة بالفعل
بشرط سنذكره وهو قيامه بالذات ولا شك انه يتضمن الوجود الخارجي فان الموجود
في العقل لا يكون قائما بالذات بل بالعقل فالمط ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج

از اینجا شرح دیگر

کل عاقل فهو معقول وکل معقول قائم بذاته فهو عاقل

قائما

قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى مهيته يمكن ان يقارن
معقولا اخر اما اولا فلانه ربما يعقل مع غيره واما ثانيا فلان معقوليته هي كونه مقارنا
للعقل وقد ثبت ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول اخر فلو قيل لا نم ان كون
الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل وح لا يكون
مقارنا له قلنا المراد بالمعقول هنا المعقول المغاير للعاقل فان المدعى ان كل معقول
عاقل لان المعقول اما ان يكون عين العاقل او غيره فان كان عين العاقل فذاك وان
كان غيره فمن شان مهيته ان يقارن معقولا اخر فان كان ذلك المعقول موجودا في
الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا كالجسم استحال
ان يقارنه معقول لما ثبت ان المادة مانعة من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن
ان يكون عاقلا لانه لو امكن ان يكون عاقلا لامكن ان يكون معقولا وان كان مجردا
فلا مانع من ان يقارنه معقول اخر والمعقول الاخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الاخر
مقارنته للصورة العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في
قوله وقوله او شيء اخر ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظر لان قوله اللهم الا ان يكون
ذاته ممنوة في الوجود استثناء عن القائم بذاته والصور العقلية ليست قائمة بذاتها وكيف
ان لا يحمل على شيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته امكن مقارنته
للمعقول الا عند وجود المانع كالمادة او شيء اخر لو فرض لا لان ذلك الشيء موجود في
الواقع ولهذا اورد سوالا يجب المانع في وهم وشبهه كذا في قوله اي ان كانت صيغة
مسلمة لذاته لانه لو كان المراد هذا لكرر شرط القيام بالذات ولا فايدة فيه بل المط
من كلام الشيخ ان يقال وان كانت صيغة مسلمة من المادة او من المانع فانه لما قال لما ثبت
ان كل معقول فمن شانه ان يقارن معقولا اخر فان كان ذلك المعقول قائما بذاته فلا
مانع من مقارنته معقول الا اذا كان ماديا فان المادة يمتنع فلو كان مع انه قائم بذاته
مجردا عن المادة مسلما عن المانع امكن ان يقارن الصورة العقلية فيمكن ان يكون عاقلا
وقوله وتقديرا الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك انما قدرنا ما يلزم جوابا عن استدراك الامام

بان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه
لان عقله لذاته وان لم يكن في ضمن عقله لغيره الا انه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم
عقله انه متعقل له وهو يتضمن عقله لذاته لان تصور الشيء الموضوع جزء من التصديق
او كالجزء منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اندفع الاستدراك وهذا انما ينتظم
لو قال وفي ضمن ذلك عقله لذاته لكنه قال امكان عقله لذاته وامكان تصور الموضوع
ليس لامكان التصديق نعم الاستدراك مستدرك لانا لا نم ان ما لا يكون جزءا من
الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال ههنا في ضمن كذا نكتة وما في ضمن الكتاب ليس جزءا منه
بل المراد من قوله في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تقديره وههنا شيء اخر وهو ان هذا
الكلام مستدرك على توجيه الشارح من النظر انه ليس له دخل في الدال على ان كل معقول
عاقل واما على توجيه الامام فمسقط لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته وثبت ان
كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول اخر لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن ان يكون عاقلا
للغير فلا يتم التقريب الا بان يقال وفي ضمن تعقل الغير عقل الذات لما مر من المقدمة
الاولى فيترتب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فكل
مجرد عاقل لذاته اللهم الا ان يقال ههنا دعويان احدهما ان كل معقول عاقل لغيره
والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الاولى بين الثانية
بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته وح يندفع الاستدراك لكن هذا توجيه
ثالث قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن
ان يكون عاقلا اي عاقلا لذاته حتى يبطل نقض الدليل ومعنى ثبت ان كل مجرد يكون
عقلا وعاقلا ومعقولا كما هو عنوان الفصل واما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد
فانه يمكن ان يكون معقولا وصح وكل ما امكن ان يكون معقولا وصح امكن ان يكون
معقولا مع غيره وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على
على ان تعقل الشيء هو حصول ماهيته في العقل مع امكان مقارنة المجرد المعقول المعقول آخر
لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلو توقف

امكان

امكان المقارنة عليه لزم تاخر الامكان عن الوجود وانه مح واذا لم يتوقف فالمجرد
يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرد في الخارج
للمعقول ليس الا التعقل فيمكن ان يكون المجرد عاقلا وهو المط اما تقرير الاسولة فبان
يقال لا نم ان كل مجرد معقول بالامكان ولا دليل عليه ولئن سلمناه فلا نم ان كل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره سلمناه لكن لا نم ان يعقل المجرد مع الاخر يستلزم
اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران صورتيهما ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة
مقارنة احدهما للاخر حتى يلزم التعقل وانما يلزم ذلك لو كان تصور المعقول مساويا
له في الماهية سلمناه لكن لا نم ان امكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في
العقل قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة قلنا مقارنة المجرد المعقول المعقول اخر مقارنة
احد الحالين للاخر وحصول المجرد في العقل مقارنة الحال للمحل ولا يلزم من توقف امكان
المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تاخر امكان الشيء عن وجوده بل تاخر امكان
نوع عن وجود نوع آخر ولئن سلمنا ذلك فغاية ما في الباب ان المجرد يمكن ان يقارن
معقولا اخر مقارنة احد الحالين للاخر لامكان تعقله مع الغير ومقارنة الحال للمحل لانه
معقول ومعقوليته مقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرد للمعقول مقارنة
المحل للحال التي هي التعقل لئن سلمنا تساوي هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة
بالمعنيين الاولين صحة مقارنة المجرد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلا لكن هذا الامكان
انما يكون بحيث المجرد في العقل واما اذا كان المجرد موجودا في الخارج فمم ولئن سلمناه فلم لا يجوز
ان يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب عن السوال الاول بان تلك المقدمة مذكورة
فيما تقدم من قوله اما ما هو بري عن السوابق لا دية الى آخره فالاعتراض مبناه ما
وهذا الحكم لانه لم يبين فيما تقدم برهان فتوجه جزء المنع عليه انه لا ورود لهذا المنع على
توجيه الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن السوال الثالث
لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئا فلا شك في تميز ذلك الشيء عند العقل
وهذا التميز هو الذي نسميه صورة فلو لم يكن مساوية للشيء في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء

بل امر اخر والعلم بهذا ضروري واجاب عن السؤال الخامس بان الاستدلال بمطلق
المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدل عليه بوجهين احدهما
انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة بحالين والثاني مقارنة العاقل وهي مقارنة بحال للمحل
فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في تقرير الحجة لانه لما
ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه
ان يكون قائما بالذات فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة احد بحالين للآخر
ولا مقارنة بحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان
مقارنة المحل بحال وهو العقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المط ولم يجب عن الرابع لان
الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدل عليه بل هو دليل
من عند نفسه واعتراض على ما اخترعه على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني
وهو معقولية المجرد التي هي مقارنة بحال سقط هذا السؤال راسا لان صحة المقارنة لو توقفت
على حصول المجرد في جوهر العاقل وهو غني عن منع المقارنة لتاخر صحة الشيء عن وجوده ومنع
وهذه الملازمة لا اعتبار عليها وعندي ان السؤال الخامس لا يرد ايضا على ما قرره الامام
لانه ما لزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين بل لزم صحة التعقل من صحة
المقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي لكن
المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معا فاذا وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول ولا شك
ان مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمعقول ليست الا التعقل فهذا امكن تعقله فذلك منع على
مقدمة لم يورد لها العقل نعم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة
على الوجود العقلي صحتها بدونه لجواز ان لا تتوقف عليها ولا تنفك عنه وكيف لا يكون كذلك
وصحة مقارنة بحالين ومقارنة بحال للمحل اذا لم تتوقف على الوجود العقلي تستلزم ثبوتها والمجرد موجود
في الخارج ثم استحالة حلول المجرد في الخارج واما السؤال السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب
الذي ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا تتوقف على الوجود العقلي وانها ثابتة في الوجودين
فعند وجود المجرد في الخارج لم يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل الا انه لما كان

واردا على ما ذكره الشيخ تعرض لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر
الى ماهيته فاذا وجدت في الخارج امكنت المقارنة لا محالة وهذا الجواب على الشيخ حيث
قال من شان ماهيته ولنعد ما ذكره الشيخ ونورد ما يتوجه عليه من هذه السؤالات تتميما
للكلام وتحقيقا للمرام فنقول كل معقول يمكن ان يقارن معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد
في الخارج قائما بذاته مجردا عن المادة امكن ان تقارنه المعقول فيمكن ان يكون عاقلا فللسائل
ان يقول ان المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة بحال بحال
او امكان مقارنة بحال للمحل فهو ان المعقول يمكن ان يقارن معقولا آخر باحد هذين المعنيين
لكن لا واحد لهما يستدعي التعقل وهو ظ وان اردتم مقارنة المحل بحال فممنوع والوجهان
لا يدلان الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان المقارنة
بالمعنى الثالث ولئن سلمنا فلا نم امكانها والمعقول موجود في الخارج بل انما تكون المقارنة
ممكنة حيث المعقول في العقل سلمناه لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقق
المانع فاجاب عن السؤال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان
المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بما مر وعن السؤالات الاخر فظ عدم ورودها
على هذا التوجيه واما توجيه الامام فمخالف لمتن الكتاب والله اعلم بالصواب
ولعلك تقول ان الصور المادية لا يستراب في ان هذا السؤال في الصور الغير المادية
اظهر فانها اذا كانت في الخارج كانت عاقلة ومهياتها العقلية هي مهياتها الخارجية فلم لا
تكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة في الخارج فالمادة تمنع عقلها فاذا
وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا يصير عاقلة فاحتاج تقرير السؤال
فيها على بيان مانع عن التعقل وزواله فيكون اشكل فاراد ارشاد الى الشبهة لا اسهل
والجواب الواضح ان الصور العقلية سواء كانت مادية او لا اعراضية في الوجود العاقل
لا بد ان تكون متاصلة ولما ذكر في الجواب ان احدى الصورتين ليست بقبول للاخرى
اولى من الاخرى بقبول الاول اعترض الامام بان العقلية مختلفة في الحقيقة اما او لا فلامتناع

اجتماع الامور المتماثلة في محل واحد واما ثانيا فلانها صور المهيات المختلفة ومن مطابقة
لها وح تمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما كانت
منافية للبطوء في المهية لا جرم كانت محلية الحركة للبطوء اولى من العكس وكذا ههنا عبارة
الامام وهى توهم انه ظن ان اختلاف الشيئين في المحلية المهية يقتضى محلية احدهما
وحالية الاخر فقال الشارح المقدمة الصادقة ان كل حال ومحل فهما مختلفان لا ان كل
مختلفين حال ومحل والا لزم ان يكون الحركة محلا للسواد والبطوء محلا للحركة بل المختلف
انما يكون حالا اذا كان هيئة وصفة لمحل الاخر وكان سائلا يقول فلم لا يجوز
ان يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة وح يكون الصورة العقلية عاقلة
فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان في النسبة الى
المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كلا منهما متمكنة فيه فلو كان احدهما هيئة للاخرى
لكان احدهما حالة في المحل والاخرى حالة بالذات فيه فاختلف نسبتاهما
والثاني ان كل واحدة منهما يجوز ان ينفك عن الاخرى بحسب مهيته ومعقوليته فلا
يكون احدهما هيئة في الاخرى وفيه نظر لان اللازم البين للشئ لا يمكن تعقل الملزوم
بدون تعقله فالكلية غير صادقة واعلم ان سؤال الامام ليس الا منعا وهو انا لا نم
ان بعض الصور ليس اولى بالمحلية وانما يكون كذلك لو كانت متماثلة وليست كذلك
بل هي مختلفة فلم لا يجوز ان يقتضي بعضها المحلية والبعض الاخر الحالية كما في الحركة والبطوء
ويكون في الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا في الاخر لو كان هيئة وصفة له
وذلك في الصورتين المعقولتين مم واما باقي الكلام فخارج عن التوجيه
فاستدل على الجزء المشترك القسم الثالث لهذا ان مشترك وهو مطلق المقارنة و
خاص وهو اضافة المحل الى الحال فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضمن
استلزام تحقق الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه
موجودا في الخارج مستقلا بقوامه ومقارنته للمعقول لا يكون الا مقارنة المحل للحال
واعلم انه لم يحكم جواب سوال ان يقال قولكم تمتنع ان يكون

الصورة العقلية قابلا للاخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس
المشترك والوهم فانها قابلة للصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها اجاب
بان مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية والاخر
بالمقبولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور والمعاني
فالاظهر في الجواب ان القوى الحيوانية اعيان اصيلة في الوجود وان كانت غير
مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر الفرق واعترض ابن كمونة
ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا
وهذا يدل على ان التصور والتعقل امر وراء المقارنة والا لكان اذا قارنه المعنى
المعقول لا يكون متعقلا له بالامكان بل بالفعل ولا يجعله متصورا بل يكون متصورا
وح سقط اصل الدليل لتوقفه على ان التعقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول
ربما قارن النفس مع الغواشي الغريبة ويكون النفس في تلك الحال عقلا هيولانيا
كانه ما انطبع فيها فاذا خرجت من القوة الى الفعل ثم اذا حصل استعداد للنفس تجرد
عن الغواشي الغريبة انطبعت في النفس ويصير عقلا بالملكة ويكون النفس في الحال الاولى
قارنها المعنى المعقول مع الغواشي ولها بالامكان ان تخلص تجريده عن الغواشي
وجعله متصورا حتى ينطبع فيها فههنا المقارنة مع الغواشي تعقل بالامكان خاص
وفي سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشي تعقل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان
العام ليعمهما والمقارنة في قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الغواشي والتصور
هو المقارنة المجردة عن الغواشي فاللازم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة
المجردة عن الغواشي لا مغايرة التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول
ان لم ينطبع في النفس لم تقارنه لان المقارنة ههنا هي المقارنة بحال للمحل والصورة
غير حالة في النفس وان لم تقارنه لم يكن مع الغواشي الغريبة وكان كلام الشيخ ان
المحسوس البديهي اذا ترقى من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك

تكون المقارنة ما الى النفس لحصولها في آلتها ويكون النفس ح عقلا هيولانيا لانه انطبع
في النفس بعد ثم لما جردته عن الغواشي الغريبة انطبعت في النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد
بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه معنى معقول المجرد التعلق والاتصال لا بطريق الحلول
وبالمعنى المعقول المعنى الذي يستقل بالتجريد وعلى هذا تم العناية والاوضح من هذا
ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو في العقل امكن
ان يجعل متصورا اي كان من شانه اذا وجد في الخارج يتصوره وهذا بالحقيقة اعادة
لما تقرر من قبل اقول ولعلك تقول ان هذا الجوهر يمكن توجيه هذا السؤال بوجه
الاول مع تحقق المقارنة في الخارج بان يقال حينئذ ان مقارنة المجرد للمعقول الآخر ممكنة
في الخارج لكن لا نم تحققها في الخارج وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجودا والمانع
عنها مفقودا وهو مم وهذا هو السؤال الاخير الذي اورده الامام واشار الشارح الى ان
جوابه يجيء عن بعد وفي هذا التوجيه نظر اما اولا فلان المدعى امكان العقل فقط
لا انهما عاقلوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم العقل لا ينافي ذلك واما ثانيا
فلان الجواب ح لا يتم لانا نختار ان استعداد المقارنة لازم للمهية قوله ح يسقط اصل
السؤال قلنا لا نم بل هو باق لان الاستعداد لا يكفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف
المقارنة على امر آخر وهو وجود عدم المانع او وجود الشرط الوجه الثاني منع امكان
المقارنة في الخارج وقبل تقريره لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان الموجود في العقل غير الموجود
في الخارج والا لم يكن لما لا عين له وجود عقلي كما حقق في اول فصول الادراكات وايضا
الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان القائم بالذات
عين القائم بالغير وهو مح وايضا اذا عقل الشيء عاقلان او اكثر فلو كان الموجود في
العقول عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجودا في عدة ح وانه مح
واذ قد ثبت ان الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية وثبت انها مساوية لها في
المهية والا لم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الآخر فهما شخصان من المهية النوعية

فان قلت

فان قلت فالحقيقة الخارجية الجزئية الحقيقة اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان بل
اذا وجدت عند العقول كان لها اشخاص وما له اشخاص لا بد ان يكون كليا فالجزئي
الحقيقي كلي هف قلت معقول هذا يجب تعدد الوجود والكلية انما هي بحسب تعدد المهية
اذا تحقق هذا التصور فنقول سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته لمعقول وهو موجود في العقل
لكن لا نم انه يمكن مقارنته لمعقول هو موجود في الخارج غاية ما في الباب ان امكان
مقارنته للمعقول بالنظر الى الماهية النوعية لكن الممكن للشيء بالنظر الى مهيته النوعية
لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللحية ممكن للمهية
الانسانية غير ممكن لسائر اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للمهية امكان المقارنة
للمهية الموجودة في الخارج بل يجوز ان يكون يمكن المقارنة للصورة العقلية التي هي
شخص من اشخاص المهية ولا يمكن للشخص الموجود في الخارج اما لعدم شرط او لوجود
مانع وفي قول الشيخ بحسب مهيته النوعية اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة
والموجودة شخصان للمهية وان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام المهية الموجودة في الخارج
وتمام مهية الصورة العقلية كانت كالنوع لها فهي بالقياس اليهما منسوبة
الى النوع لا نوع بالحقيقة ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد من احتمالي
عدم الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع نبه الشارح على لمية
الاقتصار وذلك لان المهية اذا وجدت بذاتها في الخارج يصير ملحوقة
بلواحق غريبة مشخصة وغير مشخصة ينفصل بها عن المهية المرتسمة في العقل فجاز ان يكون
بعضها مما ينافي المقارنة واما المهية في العقل فهي مجردة عن سائر اللواحق الغريبة
فلا يوجد لها شيء يكون شرطا للمقارنة وكان سائلا يقول حسب ان المهية المعقولة مجردة عن
الخارجية لكنها متغشاة بالغواشي الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا لامكان
المقارنة فاجاب بان المهية العقلية لها اعتباران احدهما من حيث انها تعقل لامور
خارجية فيكون مجردة عن اللواحق الغريبة والاخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة

احد الاحتمالين

الخارجية

ن العقل فيكون مكفوفا بالعوارض الغريبة الذهنية وقد سبق ان كليتها باعتبار الاول
في الخارج م
دون الثاني والنظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول وهو الماهية التي اذا وجدت كانت
بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة وبالشروط فلا يكون امكان مقارنتها
لاجل الشرط فلهذا اختص كلام الشيخ بالمانع فان قلت عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه
فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها
شرطا للمقارنة فنقول امكان المقارنة انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر
اللواحق العوارض الذهنية فلا يكون للشيء منها دخل في عروض الامكان ومحال المنع
باق نقرر الجواب ان استعداد المقارنة اما لازم في الحالين او لا حصول له
الا عند الارتسام في العقل وح اما ان يكون مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان
باطلان فتعين ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس الماهية
لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء
غير الماهية بعد الاستعداد فسقط الشك هذا توجيه الشرح وفيه نظر من وجوه احدها
ما مر من ان الماهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق
الخارجية ولو تم هذا لكفى في الاستدلال فيقال استعداد الماهية اما لذات الماهية
او لغيرها والثاني بط بعين الاول فيكون الاستعداد لازما والشك ساقط الثاني ان ما
يلوح من كلامه ان القسم الثالث وهو ان يكون استعداد المقارنة قبلها مطلوب
فيكون وليس كذلك لان التقدير ليس الا عند الارتسام ح يكون لزوم الاستعداد على
تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام وهو خلف لا مطلوب فتوجيه الكلام ان
يقال الاستعداد اما لازم او غير حاصل الا عند الارتسام والثاني بط باقسامه فتعين الاول
والثالث ان التقسيم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال استعداد المقارنة اما
مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث هو المط الرابع
انه يصرح بان الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث لانها مقارنة الماهية للمعقول

وح يكون تقسيم القسم الثاني وهو ما لا يكون الاستعداد الا عند الارتسام الى ثلثة
اقسام غير مستقيم لان الاستعداد ح لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها
والى ما بعدها بل يكفي ان يقال الاستعداد اما لازم في الوجودين او غير حاصل الا
عند الارتسام وهو بط لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشيء معه وانه مح
ثم انه اراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال وقوله وان كان انما يكتسب عند الارتسام
اشارة الى القسم الثاني الى الاقسام الثلثة وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد
مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول والفاء في قوله فيكون عطف على قوله
يكتسبه وانما كان هذا اشارة الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد
مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع المقارنة لانه لما كان حصول
الاستعداد مع الاكتساب والاستعداد واكتساب الاستعداد انما هو حالة
الارتسام على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام
هو المقارنة فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازما لحصول الاستعداد
مع الاكتساب عبر عنه اقامة للملزوم مقام اللازم واما قوله قبل هذا والارتسام
في العقل وان لم يكن بانفراده الى قوله مقارنة الماهية للمعقول فلا حاجة اليه ثمه لانه
ما دخل الا ان في قول الشيخ وان كان انما يكتسب عند العقل اشارة الى القسم الثاني
وانه ينقسم الى الاقسام الثلثة وظاهر انه لا دخل لتلك المقدمة في اثبات الدعويين نعم
يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة
الى القسم كما ذكرناه فكان الواجب تاخيره الى ههنا وكان قوله في بيان المعنى عند
الارتسام في العقل الذي هو المقارنة اشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن في وصف
الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد
مع اكتساب المقارنة كما فسره الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان ابلغ
الى اكتساب المقارنة عبر عنه لكنا لو وجهناه كذلك لضاع القولان والفاء في
قوله فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب للعطف كما في وجهه

في قول الشيخ والانسب توجيه الواو بالفا فان المعنى ان المهية لو لم يكتسب الاستعداد
الا عند الارتسام وكان حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم مح وفي قوله ان قوله فيكون
لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم نظر لان
هذه العبارة صريحة في تاخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون
الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعد له يمكن ان يكون بصيغة المجهول اي حصل
الشيء ثم حصل استعداده ويمكن ان يكون بصيغة المعلوم وح يكون ضمير ان
في له وظ انه راجع الى الشيء وفي فاستعد وهو عايد الى المهية بتاويل الشيء اي
حتى حصل الشيء فاستعد المهية له ولا بد ان نقول ان قوله او لم يكن استعداده
للشيء وقد كان نعطف على قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه والظ انه قال فيكون لم يكن او لم يكن كما
فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه الجواب ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على
ارتسامها في العقل او لا يتوقف فان لم يتوقف فسواء حصل في الخارج او في العقل
كان الاستعداد لازما للمهية وح سقط الشك وان توقف على الارتسام يلزم
توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احد الامرين تاخر استعداد الشيء عن
وجوده وحدوث الشيء من غير استعداد وهما محالان فمحل قوله وان كان انما يكتسب الاستعداد
عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الا
انما يكون مع حصول الاكتساب له على توقف الاستعداد على حصول المقارنة فنفس
المهية بالبعدية وحصول الاكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة كما سيأتي بيانه
وكلمة او في قوله او لم يكن بمعنى بل على التساوي والا لكان المناسب الواو والواصلة
اذ المحال ان لا زمان معا لا احدهما ثم قد ترك بيان استلزام توقف استعداد
المقارنة على توقف استعداد المقارنة على وجودها احتمالين احدهما ان المراد
من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة لصورة اخرى حالة في محلها والاخر انها مقارنة

الارتسام ح

الصوره

الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فالملازمة باطلة لانه لا يلزم من توقف صحة
الحالين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجه المقارنة فانه اذا وجدت
احدى الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان
اريد الثاني فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد
المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها لكن غاية هذا ان لا
يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام ولا يلزم منه صحة
ان تقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو المط ومن هذا التوجيه بعد ما نبهنا عليه
انظار احدها انه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام
وذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه
بل يكون الارتسام لازما له وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف
عليه بل يتوقف عليه اللازم وثانيها ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت
ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال لو اريد مطلق المقارنة
اعم من ان يكون مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف
صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة
لكن لا نم انه مح وانما المح توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها وثالثها انه قدر
احتمالين في قول الشيخ وزيفهما وترك المتن غير مفسر وهذا انظار الشرح وليس كذلك لانه فسر
كلام الشيخ بالملازمة من التوقفين ثم اعترض عليه والاعتراض لا يوجب ترك
التفسير ورابعها انه نقل قول الشيخ فيجب ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة
فهو للمهية لا دخل له في توجيهه اصلا وعلى كلام الشيخ كيف ما يتوجه سؤال الاول انه
لما ثبت لزوم امكان المقارنة في الحالين كان حاصل الاستدلال ان مقارنة
المعقول للمهية ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي
النقل فيمكن ان يكون عاقلا وح لا يصح اشتراط القيام بالذات وبالاستثناء
المادي الثاني النقض بسائر الماديات سواء كانت قائمة بالذات او بغيرها

فان المهية المعقولة منها ممكن ان يقارنها معقول اخر فليمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام
الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان تكون عاقلا الثالث النقض بمقارنة
محالين ومقارنة محال لمحل فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان اما ان تكون لازما او
حالة الارتسام الى اخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج لقيام المهية بالذات و الغلط
انما هو في المقدمة القائلة ما امكن للشيء في العقل امكن له في الخارج فليتامل وهو
جواب لشك اخر لما حكم باستلزام استعداد المهية لمقارنة المعقول استعداد المهية الخارجية
لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل في نوع غير مستعدة لها في اخر
والجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارنة سائر الفصول وهذا الاستعداد ثابت
لها ما دامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف في المهية النوعية مع كونها محصلة
اذا كان لها استعداد فبالاولى ان يبقى الاستعداد لها ما دامت على طبيعتها النوعية
وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان المهية كالنوع بالنسبة الى المعقول والموجود في
الخارج ويريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية بعد تمام الكلام في
ادراكات النفس شرع في تحريكاتها وحركاتها اما حركات النفس السماوية او حركات
النفس الارضية وهي يصدر عنها اما بشعور وارادة وهي الحركات الارادية الاختيارية اولا
بالشعور فاما ان يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس النباتية
لوجودها في النباتات كما في الحيوانات ومبادئها يسمى قوى طبيعية واما ان لا يكون كذلك
كحركات النبض وحركات الارواح عند عروض الكيفيات النفسانية وهذا القسم
لم يذكره الشيخ والقوى عند الاطباء ثلثة اجناس لانها اما ان يكون مع الشعور وهي القوة
النفسانية او لا مع الشعور ولا يخلو اما ان يختص بالحيوان وهي القوة الحيوانية او لا وهي
القوة الطبيعية والقوى الطبيعية اربع غاذية ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها اما
لاجل الشخص او لاجل النوع وما لاجل الشخص اما لبقائه وهي الغاذية او لكماله وهي
النامية وما لاجل النوع اما ان يكون لتحصيل المادة وهي المولدة او لتحصيل الصورة
وهي المصورة فاراد الشيخ التنبيه على وجه الحاجة اليها وهو ظ واعلم ان الحرارة الغريزية

القوى النباتية

الحرارة الغريزية

هي الحرارة السارية في سائر البدن التي بها النضج والطبخ وسائر الافعال ففي المعدة جزء منها
به يهضم المعدي وينفض الفضول وفي الكبد جزء منها به ينطبخ لطائف الكيلوس ويحصل
الاخلاط وكذا في العروق وفي القلب معظمها حتى انه يبخر الدم بخارا هو الروح وبعد مزاج
يستعد لقبول وكذا في سائر الاعضاء واختلفوا فيها فذهب جالينوس ومن يتبعه الى انها
الاسطقسية النارية التي في البدن وكانت اذا خالطت سائر الاسطقسات افادتها نضجا
وقواما والتياما وقال ارسطو وجمهور المتاخرين انها حرارة سماوية افيضت على البدن
مع فيضان النفس لانبعاثها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستتبع قوة محيية
ويجعل الاجسام بحال هي فيها شبيهة بالاجسام السماوية في قبول الحيوة وهذا هو الحق اما
اولا فلانها تفارق بالموت والاسطقسية باقية ولذلك يسود البدن ويعفن واما
ثانيا فلان الحرارة الغريزية كلما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جودة كما
في بعض الاسنان وفي بعض الاوقات وليس هذا شان الحرارة النارية فانها تبطل
بالافعال عند الاشتداد واما ثالثا فلان الاجزاء الحارة والباردة اذا تصغرت
وامتزجت تفاعلت وانكسرت حرارتها وبرودتها بالمرة حتى حدثت كيفية متشابهة
فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة في سائر البدن واما رابعا فلان هذه الحرارة تؤثر
في البدن الاغذية الغليظة حتى يكون من اجزائها الكثيف واللطيف ولا شك ان الحرارة
لا يكون كذلك الا اذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية لشوت لحوم
البدن بل حرقت الاعضاء واذابت الشحم والسمين ولا سيما او في الحرارة في ذاتها
كافية فهي اذا نوع آخر مخالف بالحقيقة للاسطقسية ومن ثم عرفت بانها جوهر حار لطيف
غير لذاع حافظ لكمالات البدن ولاجل انها آلة للطبيعة في افعالها ينسب اليه
كذا في البدن ويقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية وكذلك لان
مركبها الرطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة غريزية ولا يقال يبوسة غريزية واذا
عرفت هذا عرفت ان الشيخ اشار الى مغايرة الحرارة الغريزية للحرارة النارية

تميز م

بعطف انبعاثها على حصول الاجزاء الحارة وتثبيتهما في قوله فالحارتان تعملان وصنع
فايدة جليلة لكن في عبارته تسامح من وجوه احدها ان ظاهر قوله وتنبعث ايضا من قول
كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة الغريزية حادثة من النفس وليس كذلك بل هي فايضة من
الاجرام الفلكية على ما صرح به ولعل المراد ان فيضانها بواسطة فيضان النفس فان
تعلقها هو المعد لجميع الكمالات البدن والثاني ان المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار
واطلاق الحرارة الغريزية عليه بالمجاز والحق انها كيفية فايضة من الحار الغريزي
الفايض على البدن والثالث ان قوله فالحارتان تعملان على تحليل الرطوبات يقتضي
ان الحار ان ري ايضا يؤثر في الرطوبة لكن تاثير الحارة لا يكون الا بواسطة كيفية
الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف تؤثر وتحلل   ونخدمها الجاذبة القوة
الطبيعية اما ان يكون فعلها الا الفعل قوة اخرى وهي المخدومة او الفعل قوة اخرى وهي
الخادمة فالغاذية مخدومة لان فعلها ايراد بدل ما يتحلل وهو ليس لفعل قوة اخرى لكنها
باعتبار ايراد الزايد على بدل ما يتحلل خادمة للنامية والجاذبة واخواتها خادمة صرفة
اذ ليس لها فعل الا للغاذية والنمو والسمن يفترقان بتناسب الاقطار في الزيادة اي
زيادة الجسم في الاقطار الثلثة وهي الطول والعرض والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص
وبان تلك الزيادة اي غاية مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو
في النمو يختص بهذه الاشياء واما السمن فيخالفه فيها ويوافقه اما مخالفته فلان السمن لا يزيد
في الطول غالبا وانما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو واما موافقته فيها
فكما اذا عم السمن جميع الاعضاء حتى الراس القدم في سن النمو   هذه القوة تنقسم الى
مولدة ومصورة ان قوة في الانثيين يحصل المني ويعد الدم لاكتساب الصورة المنوية
لتستعد لفيضان قوة اخرى ينتقل مع المني الى الرحم وهي القوة المغيرة الاولى تتصرف
في المني وتفصله الى جواهر الاعضاء حتى يمتاز مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد
الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل بذلك

وجود

وجود الاعضاء واعلم انه لا بد للتغذية من تحصيل جوهر البدل اولا وهو الدم ثم جعله
بحيث يداخل جوهر العضو ويصير جزءا له وهو الالزاق ثم تشبيهه به حتى في قوامه ولونه فهنا ك
ثلث قوى المحصلة والملصقة والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة يخدمها
هذه الثلث والظاهر الاول اذ ليس في التغذية فعل غير الافعال الثلث لكن الشيخ جرى على
مذهب الاطباء في جعل المشبهة خادمة للغاذية ولما كان من شانها تغيير المادة الى
جوهر العضو سميت مغيرة كما ان المولدة الثانية سميت ايضا مغيرة لذلك لكنها بالمغيرة
اولى لان تغييرها لخلق العضو وتغيير المشبهة لتغذيته والاول متقدم وعلى عبارة
الشيخ سوال وهو ان هذه القوة اشارة الى المولدة ثم شرع وقد قسمها الى المولدة
والمصورة وهو تقسيم الشي الى نفسه والى غيره وهو المحصلة للمادة ولعله جعل
القوة المولدة مشتركة بين معنى عام وهو القوة المتصرفة لبقاء النوع وخاص
وهو المحصلة للمادة الزرعية فالمقسم والقسم الخاص لكن هذا الاصطلاح غير
متعارف فيما بين الاطباء والذي دعاه الى انه جعل المصورة قسما من المولدة ان الشيخ
لم يذكرها مع انها من القوى الطبيعية لكنه انما لم يذكرها لانها من تتمة المولدة او ان
الشيخ لم يذكرها حيث يتم فعلها لانها قسم منها واما قوله في الغاذية والمنمية يخدمان
المولدة كما هو فيه اشارة الى ما قال في الدرس السابق لما كان المادة المحتاج للتوليد
لا محالة اقل من الواجب لشخص كامل حدث النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة
يضيف من المادة التي يحصلها الغاذية شيئا فشيئا فيزيد مقدارها في الاقطار
فهذه القوة المضيفة الزايدة في الاقطار هي القوة النامية والنفس المدبرة لتلك المادة
التي هي النطفة هي النفس النباتية على ما ذكره في اول النمط من ان النطفة يكون لها في اول
الامر صورة معدنية ثم يحصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غاذية ونامية
وهذا احمل للغاذية والنامية الحادثتين على غاذية المولود وعلى ناميته وقوله ان
تفصيل المني الى جوهر الاعضاء انما هو بعد فيضان النفس النباتية وهو مع انه لم ينقل

به احد بعيد وايضا يقتضى ذلك ان يكون المراد من المولدة فى قول المولدة ثم يبعث
بعد القوتين المفصلة وهو ينافى تقسيمها الى محصلة ومفصلة وكلام الاطباء ان يخادمتين غاذية
الوالدين ونامية اما غاذية الغاذية فلان المنى من فضل غذاء الانثيين واما فذية النامية
فان تنظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يصير الى البنية الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون
المنى ولا يحدث الشهوة الا بعد عظم الاعضاء قوله فيقف ايضا عند القرب من تمام النمو
ليس بمستقيم لان سن النمو غايته الى الثلثين والتوليد يكون فى سن الشيخوخة ايضا والحق
ان قوتها حتى لا يفضل من المادة التى يحصلها الغاذية شئ ينقص فيه المولدة كما ذكره
الشيخ الشارح   لانها تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس ليس بسديد
واما الصحيح الظاهر هو العكس ويمكن ان يقال الافعال النباتية فاعل لتصدر المذكور
اولا وفاعل يصدر الثانية ضمير الافعال الاختيارية اى لان القصة اولا الافعال
الاختيارية تصدر الافعال النباتية عما تصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه
خلاف الظاهر   واعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة لانه لا بد فى الحركة
الاختيارية ان يتصور الشئ نافعا يحصل او ضارا يدفع ثم ينبعث من ذلك التصور
شوق الى تحصيل ذلك الشئ او دفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى الفعل فيتحرك
الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما
ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان له فى طعام نفعا الا انه لا يشتاق اليه بسبب
امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له والنفر ربما يكون
لشخص شوق فى الغاية من غير عزم كما اذا اشتغل حياء او احترام وكذلك ربما ينفك العزم
عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن التحرك مع ان له شوقا وعزما على تحصيل مطلوب
فلما كان لكل فعل ارادى سبعة هذه الافعال الاربعة وتبين انها متغايرة يمكن انفكاك
بعضها عن البعض لا جرم اثبت له قوى اربع مباديها فالتصور للنفس بحسب العقل العملى
والشوق ان كان الى طلب نفع فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضر فهو بحسب

القوة

القوة الغضبية والعزم بحسب قوة عازمة والتحريك بحسب قوة تتحرك بثوثه فى
العضل فاذا توهم نفع شئ او ضره اطاعت القوة الشوقية فاحدثت الشوق اليه ثم
ثم اذا تم الشوق اطاعتها القوة العازمة فينتهض القوى المحركة المنبثة فى مبادى العضل
المتصلة بالاعضاء وهى الاعصاب فيحرك الاعضاء المخصوصة بذلك الفعل قبضا وبسطا تشنيجا
وارخاء كما يحرك الاصابع عند العزم على الكتابة وكما اذا اردنا بيان مسئلة معلومة فيطيع
القوة الشوقية ثم العازمة ثم القوة المحركة لعضل اللسان فيعبر عن معانيها قوله اشاره

حركة الفلك نفسانية

الحكم الذى فى طباعه ميل مستدير ربما توجه هذا الدليل بان كل وضع او جد بتوجه اليه الفلك
بالحركة المستديرة فيكون ترك ذلك الوضع او بعد هو عين التوجه اليه فلو كانت الحركة
المستديرة طبيعة يلزم ان يميل الفلك بالطبع عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه
بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع فى حالة واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير وجيه لان ترك وضع
او بعد ليس توجها الى ذلك الوضع لا نعدامه بترك بل غايته الى وضع مثله فالمتروك ليس عين المطلوب
فالاولى ان يقال فى توجيهه الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعا ثم تركه وطلب وضع وتركه
لا يتصور من غير ارادة فان طلب الشئ وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وهو لا يتم
الا بشعور وارادة واما الطبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون شئ واحد مطلوبه ومتروكه
وان كان فى وقتين فقوله والهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع اى الذى يهرب عنه
هو الذى كان مقصودا بالطبع وانما ذكر هذا تنبيها على انه يمكن ان يعبر عنه بعبارتين
وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذى يطلق على كثير ربما يكون جزئيا فانك اذا قلت
كل واحد من هؤلاء الناس وكنت مشيرا بهؤلاء الناس الى جماعة من الناس محصورين
معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين محصورين مع انه جزئى
وفيه نظر لانه لو كفى هذا الحمل لجاز ان يكون الشئ محمولا على كثيرين غير محصورين ولو كفى
لا يكون كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس مريدا بالناس افراد الناس الغير المتناهية
فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئى والغلط انما نشأ من لفظ الحمل فان مراد
الشيخ بحمل المعنى على كثير صدقه على كثيرين على سبيل المواطاة بهو هو ويحمل فى المثال المضروب

لیس الا اطلاق للفظ وارادة المعنى فان کل واحد من هولاء الناس لا یصدق علی شئ
اصلا بل بما یطلق ویراد به کل واحد من هولاء المحصورین وفرق بین اطلاق اللفظ
وارادة المعنى وقیل المثال ههنا هولاء الناس فانه جزئی مع انه محمول علی کثیرین محصورین
ونقول اولا لم لا یکون قوله کل واحد مستدرکا لا دخل له فی التمثیل وثانیا ان اراد بحمل هولاء
الناس علی کثیرین محصورین انه صادق علیهم فممنوع لان المحمول لا یکون جزئیا وان کان معناه
اطلاق لفظ علیهم فهو مستقیم لکنه خارج عن التمثیل لانه یرید ان یمثل الجزئی یصدق علی
کثیر محصور وانت لا تشک انه اراد الشیخ بالحمل علی کثیرین یحمل علی واحد واحد منهم والاحتراز
القید انما یظهر لو کان هناک معنى یحمل علی واحد واحد من محصور ولا یکون کلیا لکن هذا
ممتنع والحق ان هذا القید لیس للاحتراز بل للتنبیه علی ان الکلیات بالنسبة الی الافراد
الموجودة فی الخارج التی یجوز انحصارها فی عدد بل الی الافراد المتوهمة التی لا حصر لها

وهولاء الناس مع انه [illegible]
انه محمول علی العدد المحصور
لیس محمولا علی واحد واحد
منهم

فالمحرک القادر انما یقتضیها لا لذاتها بل لشئ آخر ما ذکر لا یدل علی ان الحرکة لیست
مقتضی الطبیعة المحرک لذاتها ولا یدل علی ان الحرکة غیر مطلوبة بحسب ذاتها والشبهة انما
نشأت من ضمیر ذاتها فان هذا الضمیر ان رجع الی المحرک فهو مستقیم لانه لا یقتضی لذاته
الحرکة واما ان رجع الی الحرکة فیقال ان المحرک لا یقتضی الحرکة لذات الحرکة فهو اول المسئلة
ولا دلیل علیه فانه یجوز ان یکون الحرکة مقتضی الطبیعة لذات الطبیعة بل بتوسط شئ آخر
ولا یکون الحرکة مطلوبة لذاتها لا بتوسط مطلوب آخر هو غایة اولیة وهذا فرق جلی
فلا تغفل عنه والحق انه لا حاجة فی اثبات منع المقدمة الی دلیل فان الحرکة لیست الا
والتوجه الی الغیر فامتنع ان یکون مطلوبة لذاتها   وقولهم فی تعریف الحرکة کمال اول
نقول انهم صرحوا فی تعریف الحرکة بان الحرکة کمال ولا شک ان الکمال مطلوب بالذات
فکیف لا یکون الحرکة مطلوبة وجوابه انه لیس کل کمال مطلوبا بالذات وتعریف الحرکة
اذا تأمل یدل علی انها لیست کمالا مطلوبا بالذات فالکمال ما یخرج من القوة الی الفعل
والحرکة کذلک الا انها تمتاز عن سائر الکمالات من وجهین احدهما ان سائر الکمالات
اذا حصل الشئ بها بالفعل لم یکن بعد فیه مما یتعلق بذلک الکمال شئ بالقوة فان الشئ

الاسود بالقوة فاذا صار اسود بالفعل لا یبقی من جهة السواد شئ بالقوة بخلاف الحرکة
فانها اذا حصلت وصار الشئ بها بالفعل بقی بعد فیه مما یتعلق بتلک الحرکة شئ بالقوة والثانی
ان سائر الکمالات اذا حصلت بالفعل لا تقتضی ان یکون شئ آخر بالقوة یکون بتلک
الحرکة متوجهة الیه فوجود الحرکة یتعلق بقوتین قوة الباقی منها وقوة الامر المتادی
الیه فلما کان ما به الاشتراک بین الحرکة وسائر الکمالات هو الکمال وما به امتیازها عن
سائر الکمالات کل واحدة من القوتین امکن ان تعرف الحرکة بکل واحدة منهما
فیتجه ان یحمل القوة فی تعریفها علی القوة الاولی ویکون معناه ان الحرکة کمال یحصل
لجسم هو بالقوة فی شئ من ذلک الکمال یکون حصول ذلک لجسم من جهة انه بالقوة فی
شئ من ذلک الکمال لکن یستغنی عن ذکر الاول ح وان یحمل علی القوة الثانیة
ویکون معناه انها کمال اول لجسم هو بالقوة فی شئ آخر وحصول للجسم من حیث
انه بالقوة فی ذلک الشئ وهذا القید احتراز عن الصورة النوعیة کالانسانیة فانها
کمال اول للجسم الذی هو بالقوة فی الکمالات الثانیة کالضحک والتعجب والکتابة وغیرها
لکن حصوله له لا یتعلق بهو بها وغیرها ولما کانت ماهیة الحرکة هی التادی الی کمال ثان
لا جرم اختیر تعریفها بالقوة الثانیة وقید الکمال بالاولیة وایضا القوة الاولی قوة
موهومة والقوة الثانیة قوة محققة وتعریف الحقیقة بخارجها باللوازم الخارجیة
اولی   والتعین لا ینافی الکلیة جواب سؤال وهو ان المص لما کان معینا کیف
ینقسم الی جزئی وکلی والحق انه لا حاجة الی التعرض بعبارة التعین ویکفی ان یقال
ثبت ان حرکة الفلک ارادیة فالمقصود منها لیس نفس الحرکة بل الوضع لانها حرکة وضعیة
فذلک الوضع المقصود اما جزئی او کلی والاول باطل فتعین الثانی والقصد الی الوضع الکلی
یستدعی تعقله والقوة الجسمانیة لیس من شأنها التعقل فیکون للفلک نفس مجردة وهو
المط   الرای الکلی لا ینبعث منه شئ لما ثبت ان للفلک ارادة تعقلیة ولا شک

ان المراد الكلي نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا تخصص منها مراد جزئي بالارادة
الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما ان الكمال للارادة العقلية يتوقف على الشعور
الكلي كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئي فكما انه ينبعث من الارادة الكلية ارادة
جزئية ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي فقول الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص دعوى كلية
والمراد بالراي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي وباقي كلامه الى قوله فانه لا يتخصص الجزئي
منه دون جزئي آخر هو البرهان عليها وقوله الا بسبب مخصص اشارة الى كيفية انبعاث الكلي من
الجزئي فان الكلي اذا تخصص بمخصص يصير جزئيا فانه اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم
لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم وارادة بذله وفيه نظر لان المراد الكلي بذل الدرهم مطلقا
وهو المشعور به شعورا كليا وبذل هذا الدرهم وان كان مشعورا به مرادا الا انه ليس بجزئي
فان بذل هذا الدرهم يمكن ان يقع على انحاء والتقييد بهذا الدرهم لا يفيد التشخيص وتقرير
الاشكال ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا كما اذا اراد اللحم او الخبز وهذا
ارادة كلية ويتناول اي غذاء يجده فهو صدور فعل جزئي بسبب تلك الارادة الكلية
والجواب انا لا نسلم ان صدور هذا الفعل بمجرد تلك الارادة الكلية بل يتخيل مع ذلك
غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان وجد غذاء
آخر فقدم الجواب دونه يمكن ان يكون جوابا لسؤال وهو ان تخيل غذاء جزئي لا يقدح
في الاكتفاء بالارادة الكلية فانه لو وجد غذاء آخر غير ما تخيله فربما تناوله فاجاب
بانه انما تناول الغذاء الآخر لكونه بالنوع هو الذي تخيله فيقوم مقامه فيتعلق ارادة اخرى
جزئية واقول اذا راجعنا انفسنا فلا شك في انا اذا اشتهينا غذاء نأكله كثيرا ما لا نتخيل
غذاء جزئيا ولو فرضنا تخيله فتخيل الغذاء الجزئي لا يكفي في جزئية الفعل فان الفعل هناك تناول
الغذاء الجزئي وهو لا يصير جزئيا بتخيل الغذاء الجزئي وكذلك في قطع المسافة بهذا التمثيل
لكنه انبعاث الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية وكانه المراد بقوله وهو الاستدلال انتقل عن العلم

بصدور

بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية والا فليس ذلك في من
الاستدلال في شيء والمثال انه اذا اراد سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور
الحركة في مسافة فبعد انعقاد العزم يحصل له تخيل حد اول من المسافة ثم ارادة قطعه
فاذا قطعها تخيل حدا آخر فاراد قطعه وهكذا يتصل التخيلات والارادات الجزئية بحسب اتصال
المسافة وربما مثل ذلك بصاحب الشمع الذي لا يضيء الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاءت
مسافة خطوة اخرى وهلم جرا فالشمع بمنزلة التصور الكلي واضاءة مسافات الخطوات بمنزلة
التصورات الجزئية والسؤال المذكور وارد على هذا ايضا فان تخيل الحد من المسافة لا يوجب
جزئية قطعه ومنه الاستشهاد فانه اذا اردنا اصدار فعل فنحن نتعقله اولا حتى نريد
ثم نتخيله حتى نوقعه وهذه السلسلة في الانفعال بالعكس فان الشيء يوجد ثم يتخيل ثم
يتعقل فاذا تصورنا ذلك الفعل كليا واردناه ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلي
شعور جزئي لبعض افراده وهو التخيل ثم ينبعث من التخيل شوق من القوة الشهوانية
او الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة ثم تنهض القوة المحركة لتحريك العضل
فيتم الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما ذكره وفيه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس
بجزئي بل كلي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرجه عن الكلية والجواب ان ادراك
الجزئي قبل وجوده هو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخيال فيتوقف على حصوله في
الخيال وحصوله في الخارج يتوقف على ادراكه فلا دور والجواب ان تعين المتحرك
والمسافة والزمان يقتضي تشخيص الحركة كما اعترف به ليس كذلك لان متحركا واحدا
يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد في مسافة واحدة
فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية وكيف لا يكون كذلك والحركة كلية
وتقيدها بالكلي بالجزئي لا يفيد الجزئية ثم اورد المعارضة هذا الكلام يوهم بان الاعتراضين
المتقدمين ليسا من قبيل المعارضة وليس كذلك فانه لما استدل على ان الفعل الجزئي
لا بد في حصوله من ادراك جزئي وارادة جزئية بان المدرك المراد الكلي نسبته الى
الجزئيات على السوية فيستحيل ان يوجد بعض الجزئيات الا بمخصص ورد على

سبيل المعارضة ان الفعل الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولا
فلان الادراك الجزئي نسبته الى اخره واما ثانيا فلانا اذا حاولنا حركة فلا نحاول الا حركة
من حيث هي الى اخره واما ثالثا فلان الارادة الجزئية حادثة فلا بد لها من علة حادثة
وهلم جرا والعجب من الامام انه بعد ايراد السوالين المتقدمين قال ثم ان وقعت المسامحة
على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس منع
الارادات الجزئية فانها امور حادثة الى اخره وهذا تسليم للمدعى ومعارضة للدليل
والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فيكون المعارضة بعد تسليمه خارجا عن قانون
المعقول وهذه المعارضة سوال لا يختص بالارادة الجزئية بل يطرد في جميع الحوادث و
جوابه ان الشيء على سبيل التعاقب والسابق انما يستحيل ان يكون علة للاحق لو كانت
علة موجبة ما اذا كانت معدة فلا والشارح فرض السوال في الحركات الفلكية وحاصل جوابه
ان كل حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة تكون علة لارادة
حركة اخرى وهلم جرا حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم وارادة الحركة لا يجامع الحركة
لاستحالة ارادة ايجاد الموجود فلا يكون الشيء دفعة والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق
بل هو شرط معد تتم به العلة وهذا القدر كاف في الجواب الا انه اراد تصوير الشيء على سبيل
التسابق فلهذا زاد في الكلام وانت خبير بما فيه ثم قال ومع القول بان الارادة الكلية
فلم لا يجوز اعلم ان هذا مناقضة على الدليل المذكور وتقريرها ان يقال ان المراد الكلي نسبته
الى جميع الحركات على السواء وانه لا يخصص حركة منها الا لمخصص لكنه لا نم ان ذلك المخصص هو
الارادة الجزئية لم لا يجوز ان يكون المخصص هو استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال
الى الكل على السواء وتخصيص البعض منه لاستعداد قابله فقد خالف الامام في منع الاعتراضات
ترتيب البحث فان المناقضة لا بد ان تكون قبل المعارضة اذ المعارضة هي تسليم الدليل
ومنع المدلول فاراد المناقضة بعدها تكون منعا للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز اجاب
بان الفلك مع الارادة الكلية علة قارة والعلة القارة يستحيل ان تقتضي بانفرادها الحركة
فلا بد من شيء غير قار وهو الارادة الجزئية لا القابل واستعداده ولا يخفى عليك ضعف

هذا الجواب ولو تم لكان دليلا آخر غير الدليل السابق واما العقل فزائد لا دخل
له في الجواب ثم ان الواجب عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية لا بد ان يكون لها غاية
مشعور بها بخلاف الحركات الطبيعية فانها وان كانت لها غاية لكنها ليست مشعورا
بها وبخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فانها لا غاية لها على ما يجي
في النمط السادس فان قيل العابث والساهي والنائم يفعل الافعال من غير غاية اجاب
بان في العبث ضربا خفيا من اللذة والساهي والنائم يفعلان اما لتخيل لذة او ازالة
ملالة او وصب فان قلت النوم حالة تعطله فنونا في التخيل اجاب بان النائم تخيل
لا سيما فيما بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او فيما يصير ضروريا
كما اذا راى في منامه شيئا فيفزع هذا اخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله على الآلاء

قوله النمط الرابع بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على
انماط اربعة لان الفلسفة الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود و
البحث عنها اما عن احوال تلحقها لذاتها او عن احوال تلحقها بالقياس الى معلولاتها والاول
نمط التجريد والثاني لا يخلو اما ان يكون البحث عنها من حيث انها مبادئ للوجود وهو النمط الرابع
او غايات له وهو النمط السادس او لا هذا ولا ذاك فهو النمط الخامس الذي يبحث فيه
عن كيفية فيضان المعلولات عن المجردات واما الانماط الثلثة الباقية فكانها توابع
وانما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربعة لا يقال الالهي لا يبحث عن احوال
المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف خصصها باحوال
المجردات لانا نقول هذا هو المقصد الاصلي من العلم الالهي واعظم بابيه واشرفهما ولهذا
سمي باسم الكل واما باب الامور العامة فكالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض والشيخ لم يتعرض
له تعويلا على اشتهاره فيما بين الاصحاب وان من تصدى لاقتناء كتابه فقد حصل على
طرف منه في الوجود وعلله المراد من الوجود ههنا هو الوجود المطلق ومن علله الوجودات
الخاصة فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على
الاشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت في نفس الماهية واجزائها بل عارضا لها

في هذا الكتاب و ... على طرف منه

الوجود المطلق

فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فلهذا قال
وعلله وانما حمله على ذلك اما اولا فلمقتضى اللفظ واما ثانيا فلان هذا النمط يبحث اولا
عن الوجود هل يبا وقا لاحساس اولا وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود
المطلق ثم يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو بحث عن الوجودات الخاصة فيكون
هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علله ولقائل ان يقول لا نسلم ان
الماهية وجزءها لا يتفاوتان ولم لا يجوز ان حصول الماهية وجزءها في بعض الافراد اولى و
اقدم واكثر من حصولها في بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف
اختلاف في نفس الماهية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم ابطاله
ولا سيما قد ذهب اليه ذاهب ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الوجود المطلق اذا كان
عارضا يكون مفتقرا الى الوجودات وانما يلزم ذلك لو كان عروض الوجود للوجودات
عروضا عرضيا اي عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض العرض العام للماهيات ولا
يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية فان العرض العام يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يكون
مفتقرا اليها وايضا انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج
وهو مم ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة فاما ان يكون معلولا
لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطلق فيكون كل شيء موجودا
بوجودين وانه مم واما ان يكون معلولا لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون
تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود واما
علله فالمراد بها علل الوجود ولا يلزم منه ان يكون عللا لكل وجود حتى يكون عللا
للواجب فان لفظ الوجود مهملة لا يقتضي الكلية بل المراد علل الوجود الممكن فان
هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود ثم عن علل الوجود التي هي الفاعل والغاية ثم
عن اثبات العلة الموجبة ومنتهى العلل فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود وعلل الوجود
الممكن ولا بعد في رجوع الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا
الفن وهذا اقرب الى الحق ... التنبيه انما وسم هذا الفصل بالتنبيه لان

يكون

الحكم بان من الموجودات ما لا يناله الحس قضية قريبة بالطبع سهلة الدرك يجب ان لا يختلف
فيها وايضا بنى ذلك على ان الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك انها منخرطة في سلك البديهيات
وانما قدم هذا البحث لما فيه من الاهتمام في الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات
المجردة عن المادة في الذهن والخارج فلو لم يكن هناك موجودات مجردة بطل هذا
العلم بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على ابطال قول من زعم ان كل موجود محسوس
فلهذا قدمه وانما قال قد يغلب على اوهام الناس تنبيها على ان هذا الحكم انما هو من قبل القوة
الوهمية التي تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات واما قوله هو المحسوس مع ما في حكمه
فالمراد بما في حكم المحسوس المتخيلات والمتوهمات فان القوم لا يسعهم ان ينكروها فقالوا
انها في حكم المحسوسات فان قلت المتخيل والمتوهم محسوسان بالحس الباطن فنقول المراد
بالمحسوس هنا الحس الظاهر ولهذا قال فان كل محسوس وكل متخيل فانه يختص لا محالة بشيء من
هذه الاحوال وسنذكر في التنبيه الاتي انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم
والحس الى اخره فجعل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد به الحس الظاهر وقوله كعكس نقيض
لما لان عكس نقيضها ما لا يكون محسوسا لا يكون موجودا واما ان فرض وجوده مم فلا دخل
له في مفهوم العكس وقوله لان المحسوس هو ما له مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او
جسماني بوضع الحال يان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم او الجسماني لان كل موجود عندهم
محسوس وكل محسوس اما جسم او جسماني فما لا يكون جسما ولا جسمانيا لا يكون موجودا
عندهم لكن في عبارته شيء وهو ان الجسماني لا وضع ولا موضع له بذاته فكيف يكون
قسما من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ جعل تخصصه بالمكان والوضع
بسبب ما هو فيه لا بذاته وضميره هو راجع الى الشيء وهو الحال وضمير فيه راجع الى ما وهو
المحل ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وتقريره على محاذاة ما في الكتاب ان القدر
المشترك من المحسوسات موجود فلا يخلو اما ان يكون محسوسا او لا يكون والاول باطل لانه
لو كان محسوسا لاختص بوضع معين واين معين فلم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع
المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا فيه هف وفيه نظر لانه ان اريد بقوله

اختص بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نسلم الملازمة وان اريد به انه قارن
ذلك الوضع المعين فمسلم لكن لا نسلم انه لو قارن وضعا معينا لم يطابق ما ليس له ذلك
الوضع وانما لا يكون مطابقا له لو كان مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا ان
عني بقوله لم يكن مشتركا معقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا في العقل فلا نسلم لزومه وانما
يلزم لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل ايضا وهو ممنوع لانه من العوارض
الخارجية وان عني انه لم يكن مشتركا في الخارج فمسلم لكن لا يلزم منه تخلف لان المختص بذلك
الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد وسلمناه
لكن معنا ما ينافيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس في الخارج
او جزءا منه امتنع ان يكون فارقة عنه فان كانت نفس الشخص كانت انها محسوسة
وان كانت جزءا منه لزم ان لا يكون محمولة على الشخص للتغاير في الذات والوجود فاستحال
ان يكون جزءا للشخص وعلى تقدير ان لا يكون محالا لم يكن بد من ان يكون محسوسة
لان الاشعة الواردة الى المجموع المركب الخارجي ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة
المجموع لو انطبعت في الحس انطبع صور اجزائه فيه بالضرورة وقوله فانه من حيث هو هكذا
موجود في الخارج والا لما يكون هذه الاشخاص اناسا فممنوع اذ ليس يلزم من انتفاء
المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي وقوله لا من حيث هو حيوان او ناطق غير مستقيم
لان الحيوانية والناطقية لهما دخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان يراد به لا من حيث
انه حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي الحيوانية والناطقية معا وح
يستقيم الكلام الا ان التجريد انما يعتبر بالقياس الى الغواشي الغريبة وهما ذاتيان للطبيعة
الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان من حيث هو واحد بالحقيقة هو طبيعة الانسان
من غير اعتبار الوحدة والانسان الواحد هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة و
الاول مشترك عنده دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد بالحقيقة بقوله بل من
حيث هو حقيقة الاصلية فان بل هنا ليس نفيا لما تقدم بل للاضراب عن العبارة الاولى
الى العبارة الثانية التي هي اوضح ولا ادعى المقصود   واعترض بعض المعترضين

لما كان الدليل الذي ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته الطبيعة المشتركة
موجودة والطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة ينتج ان بعض الموجود ليس بمحسوس اعترض على المقدمة
الصغرى وهو معارضة في المقدمة بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان كل
موجود في الخارج متشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعة
للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة في الخارج واما قوله ومما
يشبه فهو معارضة في المقدمة الكبرى بان الانسان المشترك انما يكون انسانا اذا كان
له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة واقدار
متباينة ولا شك انه من حيث هو كذلك محسوس وجوابه انا لا نسلم ان الانسان اذا
كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم يكن الاعضاء ماخوذة من حيث
انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك لا بد ان يكون اعضاؤه مشتركة وهذا
الجواب وان كان هو الحق في جواب المعارضة الا ان الشيخ لم يسلك هذه الطريقة
بل انتهج منهجا اخر اوضح منه فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستانف
الدليل عليها   سيد للشيخ في بيان فساد قول من قال لا موجود الا المحسوس
طريقان الاول الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس وفيه وجوه احدها
ما تقدم من ان المحسوسات مشتملة على طبايعها الموجودة وهي غير محسوسة فقد خرج من
المحسوسات ما ليس بمحسوس وثانيها ان الاعتراف بالمحسوس المتوهم اعتراف بالحس
والوهم وهما غير محسوسين وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس المتوهم وبالحس والوهم
اعتراف بالعقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم والعقل ليس بمحسوس
الطريق الثاني الاستدلال بعلائق المحسوسات من العشق والخجل والغضب وغيرها
فان الاعتراف بالمحسوسات يستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وطبايعها
ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فلهذا ميز بين الطريقين بقوله ومن بعد هذه الاصول
ومنها حال القول والعقد اعلم ان الحق والصدق مشتركان في المورد
وهو القول والعقد المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول مثلا اذا كان

القول

مطابقا للامر الواقع فهناک نسبتان نسبة الامر الواقع الی القول ونسبة القول الی الامر
الواقع اما اولا فلان مطابقة هذا لذاک غیر مطابقة ذاک لهذا لان مطابقة هذا لذاک
قائمة بهذا ومطابقة ذاک لهذا قائمة بذاک والعرض یختلف باختلاف المحل بالضرورة واما ثانیا
فلان المطابقة مفاعلة لا یتحقق الا بین امرین منسوبة الی کل واحد منهما صریحا وضمنا متعلقة
بالآخر کذلک ویعرض لذلک بحسب کل واحدة من النسبتین حال فحال القول بحسب نسبة الامر
الواقع الیه هو کونه حق وذلک الحال هو کون القول مطابقا للامر الواقع لانه اذا انتسب
الامر الواقع بالمطابقة الی القول یکون الامر الواقع مطابقا اذ المنسوب الیه فی باب المفاعلة
فاعل واذا کان الامر الواقع مطابقا کان القول مطابقا له فهو الحال الذی عرض للقول
بحسب نسبة الامر الواقع الیه وانما سمی حال بهذا الاعتبار حقا لان اول ما یلاحظ فی هذا
الاعتبار هو الامر الواقع الذی هو الحق نفسه وحال القول بحسب نسبته الی الامر الواقع
هو الصدق وذلک الحال کون القول مطابقا للامر الواقع لما مر من ان المنسوب الیه
فی باب المفاعلة فاعل فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الی الامر الواقع وکلام
الشیخ فی هذا التذنیب انه لما تبین ان کل موجود فی الاعیان فهو من حیث حقیقته الکلیة
غیر مشار الیه فکیف لا یکون الموجود الذی هو محقق سایر الحقایق کذلک قال الامام هذا
الکلام مختل واقناعی فانه لا یلزم من ان یکون الحقایق غیر مشار الیها ان یکون محقق
الحقایق ایضا غیر مشار الیها وقال الشارح انه قیاس برهانی فانه لما ثبت ان کل موجود فی
الاعیان فانه من حیث حقیقته غیر مشار الیها ومبدأ الموجودات موجود فی الاعیان
انتظم قیاس علی هیئة الشکل الاول ینتج ان مبدأ الموجودات من حیث حقیقته غیر مشار
الیه وهو المقصود وفیه نظر لان الثابت بالدلیل السابق هو ان کل موجود له حقیقة کلیة
فهو من حیث حقیقته الکلیة غیر محسوس وهذا انما یستلزم المقصود لو کان لمبدأ الکائنات حقیقة
کلیة وهو ممنوع ومما یدل علی امتناع ان یکون له حقیقة کلیة انه لو کان لواجب الوجود ماهیة
کلیة یلزم احد الامرین اما امتناع الواجب لذاته واما امکان الممتنع لذاته وکلاهما
من الاستحالة بمکان اما بیان اللزوم انه لو کان للواجب ماهیة توجد منها جزئی واحد وکانت

الجزئیات

مباحث العلل

الجزئیات الباقیة ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلک المهیة او للغیر فان کان لنفس تلک المهیة
امتنع ان یوجد ذلک الجزئی الواحد ایضا فیکون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو احد
الامرین وان کان امتناعها للغیر فتلک المهیة تکون بالنظر الی نفس تلک المهیة ممکنة فیکون
تلک الجزئیات ممکنة لذاتها ممتنعة بالغیر فالممتنع بالذات ممکن الوجود بالذات وهو الامر
الثانی یرید ان یشیر الی العلل لما کان هذا النمط فی الوجود وعلله وبحث عن الوجود
انه هل یساوق الحصار ام لا اراد ان یبحث عن علل الوجود فکل شیء ممکن فله مهیة ووجود
وهما متغایران فله من حیث المهیة علل ومن حیث الوجود علل فالعلل اما علة للمهیة او للوجود وعلة
المهیة اما ان یکون المهیة معها بالقوة وهی المادة او بالفعل وهی الصورة وعلة الوجود
اما مقارنة للمعلول ومباینة له والاولی الموضوع والثانیة اما ان یکون علیتها هی الایجاد نفسه
وهی العلة الفاعلة او کونه علة للایجاد بان یکون لاجله وهی العلة الغائیة وهذا الحصر فیه
کلام لان الشرایط وعدم الموانع علل خارجة عن الحصر واجیب بان بعضها لما کان من اجزاء
العلة الفاعلیة کالشرایط وبعضها من توابع العلة المادیة کعدم الموانع اخذت منهما ولم
یجعل قسما براسه والذی یشمل الحصر ان یقال العلة ما یتوقف علیه الشیء اما ان لا یحتاج الشیء
الی غیره وهو العلة التامة او یحتاج ویستحیل ان یکون نفسه بل اما داخل فیه او خارج عنه و
الداخل اما ان یکون الشیء به بالفعل وهو العلة الصوریة او بالقوة وهی العلة المادیة و
الخارج اما ان یکون ما فیه وجود الشیء وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما
لاجله وجوده وهو الغایة او ما لا یکون کذلک وهو الشرط والآلات وعدم الموانع ثم
ان جعلت العلة المادیة والموضوع قسما واحدا لاشتراکهما فی معنی القوة والاستعداد حتی
یکون العلة المادیة هی القابل للشیء او جزئیة کانت الاقسام ستة والا فسبعة
والموضوع والمادة لیسا من العلل الموجبة العلة الموجبة علی ما هو المشهور هی ما یجب عنه
صدور المعلول بحیث لا یتخلف عنه والمراد بها هنا ما یکون مؤثرا فی الوجود سواء کان
بواسطة او بغیر واسطة فالصورة مؤثرة فی الوجود لانها شریکة العلة الفاعلیة وکونها
من علل المهیة لا ینافی ذلک وکذلک الغایة مؤثرة فی وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة

بل ؟

فانهما قابلان والقابل لا يكون موثرا فالجنس والفصل ان كانا مقومين مثمرا

جواب سوال مقدر وهو انه حصر العلل في الخمسة والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا منها

اجاب بانهما ليسا من العلل لانهما محمولان على النوع ولا شي من العلل كذلك ولانهما لو

كانا من العلل لتقدما على النوع في الوجود فلم يتحد امعه في الوجود ولا يقال هذا ناقض لما ذكر

في المنطق من ان الجنس والفصل علل المهية لانا نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل ليسا

من العلل الخارجة وذلك لا ينافي كونهما من العلل في العقل وهو المذكور في المنطق

واعلم ان العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس الى الخارج

اما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية واما علل المهية وهي الجنس والفصل

واما علل الوجود وهي الموضوع اي النفس والفاعل وهو العقل الفعال والغاية لو

كانت علما كانت العلل بالقياس الى الوجودين واحدة لا جرم انحصر العلل في ثلثة

اصناف علل الوجود وعلل المهية في التعقل وعلل المهية في الخارج على ما قرر في المنطق

كانهما علتاه ولم نقل انهما علتاه لان المثلث لا مادة له فالقائل ان يقول

ان المثلث لا مادة له ولا صورة الا انا لا نم انه ليس له علة مادية وصورية فان العلة

المادية هي ما يكون الشي معه بالقوة والسطح للمثلث كذلك والصورة هي ما يكون الشي معه

بالفعل والاضلاع الثلث للمثلث كذلك وهذا السوال لم يرد على الشيخ لان كلامه في

علل الجواهر فالعلة الصورية والمادية لا يكونان الا من الجواهر ولهذا ربع القسمة

ولم يذكر الموضوع منهما واما الشارح فلما زاد الموضوع فلا بد ان يريد بالعلل العلل مطلقا

اعم من ان يكون علل الجواهر او علل الاعراض وح لا ينتظم هذا الكلام منه وانما شبههما

بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل لانهما لما كانا جزئين للمثلث في الوجود كانا شبيهين

بالمادة والصورة لانهما جزءا الجسم في الوجود وليسا شبيهين بالجنس والفصل لانهما

جزءان عقليان ولما اقتصر على الفاعل والغاية كان سائلا يقول لما كان علل

الوجود ثلثة فلم تعرض الشيخ الا لاثنين قال لانه مقصوده تم بدون الموضوع فان

كلامه في الجواهر ولهذا اورد لفظ قد المفيد للتقليل لذكر بعض علل الوجود وهذا انما يتم

فيها المادة والصورة وما يشبههما كما في المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك اما علل المهية

لوكان

لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل ثم لم يذكر منها الا الفاعل والغاية اما لو

اراد بالعلل علل الجواهر فهي منحصرة في الاربع لا مزيد عليها على ان قد لو كان للبعضية

لم يفد الا تعلق المعلول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دون بعض وليس كذلك

فليس قد ههنا الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ يريد الفرق بين ذات الشي ووجوده

في الاعيان لما اورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق فاعادته ههنا كانها تكرار فقال

عن العلتين فاعتذر الشارح عنه بان المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل المهية

بحسب الخارج وكان المراد ثمة التفرقة بين علل المهية من حيث العقل وبين سائر العلل

اي علل الوجود وعلل المهية في الخارج فان قلت قوله ومن علل بعضها يتقوم الماهية في

تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة يكاد ينافي قوله في المنطق ان المادة

والصورة من اسباب المهية من حيث الخارج والجنس والفصل من اسباب المهية

من حيث العقل فالجواب ان الغرض ثمة ان الجنس والفصل سببا المهية من حيث العقل فقط لا من حيث الخارج

العقل والخارج فهو المادة والصورة فاعلم ان المهية اذا كانت مركبة في الخارج

فمتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل فلا بد من

وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان المهية اذا فرضناها ملتئمة من اجزاء

ثلثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا بد من

تحقق المهية في العقل فان من تصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية

تصور البيت بالضرورة واما الثاني فلانه ما لم يوجد اجزاء المهية في العقل لم يوجد المهية

اصلا في العقل لانا لا نعقل المهية العقلية بل المعقول هو المهية الخارجية فلا يوجد في

العقل الا بعد تحقق اجزائها وذلك بين لا سترة به فتصور الاجزاء الخارجية

سابق الى صورة المهية المركبة ولهذا لم يجب التحديد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء

المجهولة وكان ما يناط فما من ذلك في المنطق العلة الموجبة للشي الذي له علل لما

حصر علل الوجود في قسمين الفاعل والغاية اراد البحث عنهما فلابين ان العلة

واما الذي هو سبب المهية من حيث ؟ ؟ ؟

علة المركب علة للجزء الاخير

الموجبة للشيء الذي له علل لما حصر علل الوجود في قسمين الفاعل والغاية اراد البحث عن علة المركب
الخارج علة لبعض اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه بدون تلك العلة لم يحصل مجموع اجزائه
اعني ذلك المركب اليها وقد وضحناه كذلك بتعسف ثم لابد ان يكون علة للصورة لانها جزء
اخير للمركب اذا حصلت حصل المركب في الخارج فلو لم يوجد الصورة كانت تلك المهية غير
حاصلة منها بل من علة اخرى موجبة للصورة وح اما ان يوجد المادة ايضا اولا وايا
ما كان فالجمع بين المادة والصورة تلك العلة فلذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد
بقوله وهي علة لجمع بينهما لا يعترض بان الجمع امر اعتباري فلا يحتاج الى العلة فانه لا يلزم من
كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا موجودا في الخارج والعلة الغائية التي لاجلها
الشيء العلة الغائية لها مهية ووجود فهي بحسب مهيتها علة لفاعلية الفاعل وبحسب وجودها
معلول للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل
الفعل المعين لغاية وغرض فلولا تلك الغاية لبقي فاعلا بالقوة فيصير ورتبة فاعلا
بالفعل امر معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل لتحصل
ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول لذلك الفعل لما كان
ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل وان كان علة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية
ولا لمهيتها واما انه ليس علة لعليتها فلان الغاية انما يكون علة لذاتها لا لشيء اخر
ظ واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية معللة بالفاعل
لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معللة بعلية الغاية بل بنفس الغاية
وعلى ذلك التقدير انما لزم الدور لو كانت علية الغاية معللة بعلية الفاعل وليس
كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لعلية الغاية
لكن المنع الاول لا يندفع واما ان الفاعل ليس علة لمهيتها فلان معنى الغاية انما توجد
في الفاعل فلو كان علة لزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وانه مح
هذا الكلام الشيخ قال الشيخ الغاية شيء من الاشياء موجود ولا شك ان اعتبار شيئيتها

غير اعتبار

غير اعتبار وجودها غير وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال الغاية
تعرض شيئا لو تعرض موجودا او تعرف بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا
موجودا لكن الفرق بين الامور ولوازمه فالعلة الغائية لما حقيقة وشيئية ولها وجود
ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا بالعدم فهو المحدث
وغاية المبدع يكون مقارنا لوجوده لان غاية المبدع هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول
المبدع في الوجود فان من مذهبهم ان الواجب فاعل للفعل وغاية لهم وانما ابهم الشيخ ذلك
ولم يقل ان غاية المبدع هو الفاعل بل قال وغايته مقارنة لوجوده وهذا القدر يجب المفهوم
من ان يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغاية في المبدعات هو الفاعل فحمل ثبت
ذلك على مهل واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة له بل ربما يوجد متاخرة عنه
فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة وفي هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم
الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هي بماهيتها لفاعلية
الفاعل الفاعل علة لوجودها فيكون مهية الغاية علة لعلة وجودها لكن لا مطلقا بل على بعض
الوجوه فان مهية الغاية انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل فانها
لو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور حينئذ بتقدم نفس الفاعل على مهية الغاية من حيث انها علة
لها فلو كانت علة لنفس الفاعل لزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل
والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة ولا دور بينهما واعترض الامام بان لهم قاعدتين متنافيتين
احدهما ان لافعال الطبايع غايات قالوا النار مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها في
الحيز الطبيعي والثانية ان الغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية وذلك لان مهية غاية
فعلها لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن اذ لا شعور لها ولا في الخارج لتوقف وجودها في الخارج
على وجود المعلول فيمتنع ان يكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالالتزام ان
لها شعورا بمقتضيات غاياتها في الباب ان شعورها ضعيف والاشارة بقوله وشعورها لها فمنهم
من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث
من النخيل الى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق

تحركه

الاشجار الى صوب الماء في الانهار واخراجها في صعودها عن الجدار المجاور لها وهو مما يؤكد
الظن بان للنباتات شعورا وادراكا ان كانت علة اولى فهي علة لكل موجود العلة
الاولى لا بد ان تكون علة فاعلة لان العلل منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى
الثلث غير الفاعلة اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لا تعدم من ان
كل مركب من المادة والصورة معلول وعلة يجب ان تكون علة للصورة واذا ثبت ان
الصورة معلولة فلا تكون علة اولى لان العلة الاولى لا تكون علة ولا تكون معلولا واما
انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة
فان كانت علة لهما كانت علة للمادة على الاطلاق واذا كانت علة للمادة في ضمن ورتبها (?)
مادة بالفعل فان المادة لا تكون بالفعل الا مع الصورة لا يقال ذكر في مثاله السرير
ولا شك ان الخشب مادة بالفعل وان لم تقارن تقترن بصورة السرير لانا نقول هذا
تمثيل على سبيل الاتساع والا فهيئة السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرا
واما انها ليست غاية فلان الغاية معلول في الوجود واذا بطل ان تكون العلة الاولى
احدى الثلث تعين ان تكون علة فاعلة لكل موجود بناء على الوحدة ولذلك لا تكون
علة لتحقق المادة والصورة اللتين هما علتا ماهية كل مركب فالمراد بالحصة في قوله وعلة
حصة كل موجود الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة والصورة فالعلة الاولى علة لعلة كل
ماهية مركبة في الوجود شيئية كل موجود واذا انتفت العلة لما اشار الى علة الوجود اراد
اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احديهما في تحقيق ماهية الممكن وهو في
هذا الفصل والثانية في بيان احتياجه الى المرجح وهي الفصل الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه
في الفصول الاخر هذا بيان ترتيب البحث ما صدق في نفسه الامكان نظم هذا الكلام ان
وجود الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر الى ذاته لا يصح ان
يكون موجودا او ان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضاء العدم قال
الامام هذا الكلام يشتمل على امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته والاخر ان
الممكن متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لا يقتضي

الا ما يقتضي لذاته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه والثاني لا بد له من برهان
لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات
احتياج الممكن في وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على التسوية
فلو لم يحتج في وجوده الى غيره لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وانه ممتنع في بداية العقول
فلا استدراك في الاول لانه اشارة الى امتناع استغنائه في وجوده عن الغير وبينه بقوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترجح بلا مرجح ولا افتقار في
الثاني الى البرهان لانه بديهي الاستحالة وفي هذا التوجيه تعسف ظاهر فانه ان عني بذلك
ان مفهوم قوله ليس يصير موجودا من ذاته هو مفهوم عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو
بين البطلان اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عني انه
الاول مستلزم للثاني فالسؤال عائد لان في ايراد الملزوم استدراكا كما كان وكذا
الكلام في قول الشارح بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه الى استحالة الترجح بلا
مرجح وهو بين لا استتار به والاولى ان يقال القضية لما كانت بديهية وكان فيها خفاء ما
اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن فلهذا اورد مفهومه وحمل عليه ايضاحا وتقرير
الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير اي لاثبات ان كل ممكن يحتاج الى الغير في
وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا فهو يحتاج الى شيء اخر فاما ان ينتهي الى الواجب او
يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب فذاك والا فان كانت
السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال لا بد
ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر على احد منها بقوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وحذف
الجزئين الاخرين اما الاول فلانه نفس المطلوب واما الثاني فلانه بين البطلان ولسبب اخر
نذكره فهذا هو السبب في حذف جزئي المنفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا
البرهان قرره في هذا الفصل بوجه اجمالي وفي الفصل الذي يليه بوجه تفصيلي ولهذا سماه
شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت فكل ممكن يحتاج الى موجود
اخر فلا بد من شيء يحتاج اليه جملة الممكنات وكل واحد من احادها وما يحتاج اليه جملة

امتناع

وكل واحد يكون مغايرا للجملة ولاحادها بالضرورة وكل موجود مغاير لها ولاحادها ولا يحتاج اليها خارج عنها فلا يكون ممكنا والا احتاج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن هو واجب وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شيء واحد يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلا نم ذلك ولم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اريد انه لا بد من شيء يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج كل واحد فلا نم ان ذلك الشيء الذي يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الاحاد حتى يلزم ان يكون خارجا عن الجملة وهذا لا يندفع الا بان يقال الشيء الذي يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان يكون نفس الاحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجماليا والوجه الثاني تفصيليا وتقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهي الموجودات الغير المتناهية التي يكون بينها ترتب فانها ان لم يكن بينها ترتب لم يكن مع سلسلة اما ان يكون احادها موجودة معا او غير موجودة معا فان كان احادها غير موجودة معا لا يستحيل عنده عدم تناهيها وانما التسلسل يكون احادها موجودة معا فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو كان احادها موجودة وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن الى سبب متقدم عليه بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن احاد السلسلة موجودة معا وح يجوز اسناد كل ممكن الى آخر لا الى اول قال الشارح هذا الكلام مواخذة لفظية وهي ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان مح لانه استناد الى المعدوم بل الواجب ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقيا الا في زمانين يكون في احدهما موجدا وفي الآخر موجدا وح جاز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول ولما كان المواخذة يندفع بتغيير العبارة سماها لفظية ونحن نقول لا نم ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد الى المعدوم وانما يكون كذلك لو لم يصر المتقدم بالزمان على الشيء مقارنا له وهو مم فان الاب متقدم على الابن ومقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زمانا ثم يوجد المسبب

ثم

ثم ينعدم وهكذا المسبب يكون موجودا زمانا ثم يوجد سببا آخر ثم ينعدم وهكذا فكل مسبب يكون فوقه سبب كان متقدما عليه بالزمان فيكون كل مسبب فوقه سبب لا الى اول ولا يلزم منه مح وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة حتى انه على تقدم السبب على المسبب بالزمان فلا غبار على كلام الامام شرح تحرير الدليل ان الممكن لا بد ان يكون له علة فعلته ان كانت واجبة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور او يتسلسل واياما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظ واما على تقدير الدور والتسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية او غير متناهية اما ان يكون واجبة او ممكنة والاول بط لانها لم يحتج اليها بل الى اجزائها والثاني لا بد لها من علة فتلك العلة اما كل احادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل احادها فان كان العلة جميع احادها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا بط لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد الجملة وان كان العلة بعض احادها فهو ايضا بط لان كل واحد فرض علة اولى بالسببية فتعين ان يكون العلة امرا خارجا عنها وهو المطلوب لا يقال لا نم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك لو كانت موجودة وهو مم فان الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون موجودا حتى يحتاج الى علة موجودة لانا نقول معنى كان كل واحد من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس بموجود ومعنى كان كل موجود ممكن بالنظر الى ذاته معدوما فجميع الممكنات بالنظر الى ذواتها يكون معدوما فلا يكون وجودها الا من الغير ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا توجد بالنظر الى ذواتها بل من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجودا وهذا بديهي لا شك فيه فان قلت لا نثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجود خارج عنها فاي حاجة الى الانتقال الى الاجزاء الثلثة فانه يكفي ان يقال من الموجودات الواجب والا لكان جميع الموجودات ممكنا وح يحتاج الى الواجب فيحصل هذا الاستدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب والغرض الاستدلال

بكل موجود من الموجودات ولا تتم الا بتلك المنفصلة واعلم ان الشيخ قرر البرهان في
الشفا هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له
علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية
معلولة وعلة اولا واحد من احادها الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانها علة للمكن
الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها متعلق المعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون
معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط فتكون
سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فتكون وسطا بلا طرف وانه ممتنع ويمكن ان يورد السوال
المذكور عليه لكنه يندفع بما ذكرناه   واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء حصول الجملة من الاجزاء
بوجوه ثلثة فانه ربما ينضم جزء مع جزء فيحصل الجملة بمجرد اجتماعهما وربما ينضم جزء الى جزء ويحقق
هيئة اجتماعية ويحصل بحسب ذلك جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون ثمة هيئة
اجتماعية ففي المجموع الثاني معناه فان المجموع الثاني اذا تحقق فيه مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية ليس احدهما شيئين
بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى وربما ينضم جزء مع جزء ويفيض على المجموع صورة او مزاج
ويحصل بحسب ذلك جملة والحاصل في الاول مجرد الاجتماع وهو شيء مع شيء وفي الثاني الاجتماع مع
هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شيء لشيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل للمجموع
وهو شيء مع شيء وفي الثالث صورة نوعية او مزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شيء من شيء مع شيء ولعل
ان يقول لفظ من تارة يستعمل في العلة الفاعلة فيقال منه وجد الواجب واخرى في العلة المادية
فيقال السرير من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل في الثالث شيء من شيء ان المجموع وهو الشيء مع
الشيء فاعل فهو باطل ضرورة ان المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له
فلا فرق بين الحاصل في الثالث والحاصل في الثاني والجواب ان المراد القابل ولا نسلم عدم
الفرق بين الحاصلين وانما يكون لو لم يختلفا بجهة اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا يوجب
الاشتراك في جميع الجهات فالحاصلان وان اشتركا في قابلية المجموع الا ان الحاصل في الثاني مجرد
هيئة اجتماعية وفي الثالث صورة نوعية او مزاج نعم يرد ان يقال لا فرق بين العبارتين في المفهوم
فان مفهوم الثاني ان الحاصل شيء في مجموع قابل له ومفهوم الثالث ايضا ان الحاصل شيء في مجموع

فهو ح

الممكن من ح

مع شيء ح

فائده

قابل له فالعبارة لا تفيد الفرق وهو بصدده وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي
اما ان يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد اولا فان لم يكن فهو القسم الاول وان كان فاما
ان يحصل له صورة منوعة حتى صار نوعا في الخارج يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث والا فهو
الثاني واما العبارة وان كانت قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كان جملة الممكنات
المفروضة من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والاحاد شيء واحد وفيه اشارة الى فصل
اشارة علة كل جملة هي غير شيء من احادها فقد ثبت ان كل سلسلة معلولات تحتاج
الى علة خارجة وتلك العلة الخارجة لا بد ان تكون علة لبعض احادها وذلك ظاهر فاما
ان يوجد في الاحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض او لا فان لم يوجد فهو المطلوب
وان وجد فاما ان يكون ذلك الواحد علة لذلك البعض او لا فان كان علة لزم اجتماع
علتين على معلول واحد وانه ممتنع وان لم يكن علة يلزم ان يكون في الجملة امران لا ارتباط بينهما
بالعلية والمعلولية وذلك في السلسلة المفروضة ممتنع لا يقال لا نم استحالة اجتماع علتين وانما
يكون ممتنعا لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة الخارجة لا بد ان تكون علة مستقلة بالاحاد
بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شيء من الاحاد لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض
الى فاعل اخر لم يكن العلة الخارجة مستقلة وقد ثبت انها كذلك متعقب معلوله فهي علة او لا للاحاد
اي علة لكل واحد واحد والا فلكن كل غير محتاج الى تلك العلة اذ لا يجوز في هذه الصورة
ان يكون علة لبعضها دون بعض وان جاز ان يوجد جملة لا كالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض
احادها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فقط هذا هو كلام الشيخ وهو
دليل آخر غير ما ذكرنا قال الشارح في شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة
على الاطلاق كانت علة لكل واحد واحد من الاحاد والا فاما ان لا يكون علة لشيء من الاحاد
فلا يكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون البعض فيلزم ان لا يكون علة للجملة على
الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي يستند اليها كل واحد من احاد
الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية تحد فيها المقدم وهو معدمان لا حاجة فيها بيان

لكل واحد من احادها لان تلك العلة الخارجة لا بد ان تكون علة ح

فان حقيقة الجملة المفروضة هي حقيقة الاحاد فلو كانت علة لبعضها دون بعض ح

ان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية بجملة فتقييد الاطلاق مستدرك لانها المراد من
العلة وان لم يتقيد بالاطلاق والذى غلط الشارح قوله فلم يكن علة بجملة على الاطلاق وظن
ان الاطلاق متعلق بالعلة اى لا تكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق بلم يكن فكانه قال فلم
يكن علة بجملة على التحصيص كما ذكرنا   كل سلسلة المراد ان كل سلسلة من علل ومعلولات
فهى منتهى الى الواجب لانه اما ان تكون فيها ما ليس بمعلول ولا تكون واياما كان فواجب
الوجود طرف ونهاية لها اما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثانى فلما ثبت ان
العلة الخارجة لابد ان تكون علة لبعض احادها فذلك الواحد اما ان تكون له علة فى السلسلة
او لا تكون لا تسلسل الى الاول والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه ممتنع وبعبارة
اخرى العلة الخارجة لابد ان تكون شى من احادها صادرا عنها فلو كان له علة فاعلة فى
السلسلة لزم ان تصدر واحد عن علتين وهو ممتنع فتعين ان تكون العلة الخارجة علة لواحد
لا تكون له علة فى السلسلة فتكون سلسلة العلل والمعلولات منتهية الى العلة الخارجة فهى طرف
قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لانتاج المط وهو وجود الواجب
وبه تم البرهان الذى اراد الشيخ تقريره ورد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة
اشارة كل علة جملة هى غير شى من احادها الى اخره على بابه فكلاهما اجنبيا فاصلا بين المط
ومقدماته والحق ان الشيخ لما اثبت فى اول الفصل وجود الواجب من كونه علة خارجة عن
سلسلة الممكنات ذكر من تلك الحيثية احكاما فى فصول اخر فمنها انه علة لكل واحد من احاد
السلسلة ومنها انه طرف لكل سلسلة حتى يتبين ان السلسلة التى فرضت غير متناهية
متناهية بواجب الوجود وقال الامام بقى هيهنا مقام اخر وهو ابطال الدور اجاب الشارح
بقوله واعلم ان الدور الى اخره وهو ظ   هذه قسمة يحتاج اليها فى بيان توحد واجب
الوجود لكن قدم عليه مقدمتين اولهما ان الاشياء المختلفة اما لا بالاعيان واما بالاعيان
والتى تختلف لا بالاعيان تختلف اما بالاعتبار او بغيره اما بالاعتبار فكالعاقل والمعقول
فان العقل اذا عقل نفسه فالعاقل والمعقول شى واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار واما

ليس م

النفس

الاتحاد

واما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق والانسان فانهما مختلفان فى
المفهوم ومتحدان فى الوجود والمختلفة بالاعيان اما ان يتفق فى امر مقوم او فى عارض فاذا كان
الاشياء مختلفة باعيانها ومتفقة فى امر مقوم لها ففيه شمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق فهذه
اقسام اربعة لا مزيد عليها اما اللزوم فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز
اشتراك الامور المختلفة فى لازم واحد واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر والا كان
الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما ردف الاختلاف بالتقابل لان اللوازم لو كانت
مختلفة غير متقابلة يجوز ان تتوارد على موضوع واحد كالسواد والسطح والشكل على الجسم
واما اذا كانت متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع المتقابلات على شى واحد وهو ممتنع
واما العروض فاذا كان ما به الاتفاق عارضا فهو غير منكر ولعل قائلا يقول ما به الاختلاف
هنا فى الاشياء وهو اعيان الاشياء مستلزم للاشياء والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق
لانه مفهوم لها فلا يكون ما به الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذى ذكره الشارح
فساقط لان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يعتبر مع الوجود لم يكن ما به الاتفاق
وهو الوجود مقوما وان اعتبر مع الوجود كان ما به الاتفاق لازما بالضرورة مقولة
تقرير المثال ان هذا الموجود وذاك الموجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذاك العرض
فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما وما به الاختلاف هذا الجوهر و
ذاك العرض والوجود عارض له لا لازم اذا تقرر هذا فنجيب عن اصل الاشكال بانا لا نم
ان ما به الاختلاف فى الاشياء مستلزم لها فان هذا الجوهر وذاك العرض ليس مستلزم
لهذا الجوهر الموجود وذاك العرض الموجود اى للمجموع من احدهما ومن الوجود فان كل واحد
منها موجود والمجموع ليس بموجود وعن الاشكال فى المثال بان نختار ان هذا الجوهر و
ذاك العرض معتبران مع قيد الوجود فقولكم ما به الاتفاق لازم قلنا ان اردتم به انه لازم
لما به الاختلاف فممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فمسلم لكن لا يلزم منه لزومه لما به
الاختلاف وانما يكون كذلك لو كان المجموع لازما لما به الاختلاف وليس كذلك
واعلم ان هذه القسمة لا امتناع لها فى توحد واجب الوجود فانا لو فرضنا

مقوم له

واجب الوجود لم يكونا شيئين مختلفين بالماهية لانهما مستغنيين في امر مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب
الوجود قطعا والا لزم تركبه وهو ممتنع نعم الامتناع بمجرد القسمة من ما به الاشتراك وما به الوجوب
ومن ما به الامتياز هو التعين بالالزوم والعروض على ما ذكره الامام واما على ما ذكره الشيخ
فلا حاجة الى هذا القدر ايضا بل الى مجرد قسمة الشيئين المتلاقين بالالزوم والعروض لانه
لم يفرض الكلام الا في الواجب الواحد على ما سياتيك بيانه　　　اشارة قد يجوز
ان يكون ماهية الشيء سببا اعلم ان المراد بالماهية غير الوجود فان الشيء اما ماهية او وجود
فما غير الوجود يمكن ان يكون سببا لصفة ويمكن ان يكون صفته سببا لصفة اخرى لكن
لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء متقدم بالوجود
على الوجود وهذا ينبه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود
لا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو
الذي هو موجود بذاته فان قلت ما ذكر في غير الوجود آت في الوجود فان الوجود لو
كان سببا لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه
ممتنع قلنا لا نم انه ممتنع فان تقدم الوجود على وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود
متقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالته ونقول لمزيد الايضاح كل ما
هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا للانسانية فلانه
انسان واما ان يكون موجودا لسبب شيء من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان
انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا
لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وانه ممتنع فتعين ان لا يكون الانسان
موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود
بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود
لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود وهو محال فالجواب
ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود
لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل

كونه موجودا

كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا ولا محذور فيه فظهر ان
ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزماني متقدم
ومتاخر بحسب الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها وكما
ان الاشياء تظهر من لدى الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر فهاهنا منع المقدمة
اصلا لا اثبات ان وجود الواجب عين ماهيته شرع الامام في البحث عن هذه المسئلة
لكن هاهنا شيء وهو ان هذه المسئلة تتوقف على مقدمتين احديهما هذه المقدمة والاخرى
ان الواجب غير مركب والشيخ سيصرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين في الموضع اللائق بالبحث
فها هنا لا بحث　　　والفاضل الشارح لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى
واحد وزعم ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وان وجود الواجب
عارض لماهيته كما ان وجودات الممكنات كذلك ظن ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا
لماهيته بل يكون نفس ماهيته لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا للوجودات
المعلولات واما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان
حقيقة الوجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة الوجود الممكن او غيرها فان كان حقيقته عين حقيقة
لزم ان يكون وجوده مساويا للوجود المعلول في الحقيقة وان كان غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة
وللوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقريرا اخر في بيان احد الامرين ان وقوع
الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد او لا يكون والثاني يستلزم الاشتراك اللفظي
والاول يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة وهاهنا نظر لان احد الامرين كما يلزم على
تقدير على تقدير عدم عروض وجود الواجب لماهيته ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان
عارضا لماهيته فان اتحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول وان لم يتحد يلزم الامر
الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد او لا والامام لما اثبت ان الوجود واقع على
الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت ان وجوده مساو لوجود الممكنات من حيث انه
وجود ثم لا يخلو اما ان يكون وجوده مستغنيا مع ماهيته او لا يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين
والثاني اكثر الحكماء هذا الكلام صحيح في ان عدم الاشتراك اللفظي يستلزم مساواة الوجودين

لازم؟

في الحقيقة على تقدير كل واحد من المذهبين فيكون احد الامرين وهو اما المساواة او الاشتراك
لازما على كل تقدير لان كل ملازمة يستلزم منع الخلو من عين اللازم ونقيض الملزوم فيعقل
تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المغايرة غير مطابق لا يقال احد الامرين وهو
اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة الممكنات واما اشتراك ما الوجودين في قوله لزم كون ذلك
الوجود اشارة الى هذا لان المراد بذلك الوجود الذي هو نفس الواجب وحينئذ لزوم احد
الامرين لان الوجودين اما ان يتحدا في المعنى والحقيقة او لا فان اتحدا فالتقدير انه عين حقيقة
الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية لسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات
وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متحدين في الحقيقة
وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات
مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط
لا نعم قد اعترف الامام بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما مطلقا قال الشيخ
الوجودان يختلفان في الحقيقة ولا يلزم الاشتراك او يتفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما في
الحقيقة لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط انه
ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطؤ وليس كذلك وسند المنع مهنا لا يتخصص
في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجودان في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطؤ
كما اذا كان عرضا عاما او جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا
البحث غير وارد الى آخره مبني على كلية الوجود وتعدده والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود
وذلك لان من طرفي التضاد الواقع في الالوان هذا ليس علينا لخروج البياض عن
حقيقي بياض الثلج وبياض العاج وان كان ظاهره ذلك فان دليله ما ذكر من ان المهملة ونحوها
لا تخلف بل بيان التمثيل وتقريره ان البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على البياضين ولا
اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية من طرفي التضاد الواقع في الالوان
لا اسم لها على التفصيل ويقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك والجواب
لسؤال فانه ما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية او جنسية

وجودات م

رد الامام ح

بين ان البياضين ليسا بمشتركين في ذاتي فيكونان نوعين مفردين فكان ساقطا نقول
نقول لكل نوع يذكره وضع اسم بازائه كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك فلو كانا
نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون
له اسم فان من طرفي التضاد انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم
والجواب ما عرفته تمام وهو انا لا نسلم ان الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض واللاعروض
لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود
الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون مقتضى وجود
الواجب يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في النور والحرارة
سلمنا المساواة لكن لا نحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب
العروض ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى العدم يشنع اشار
الى ان الحق ما ذكره اولا ويمكن ان يقال ان اللاعروض محتاج الى سبب لكن لا نسلم انه
حينئذ فان معنى لا يجاز ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي والممتنع ان يحتاج
في ذاته او صفاته الحقيقية   والجواب ان الحقيقة توضيحه انه ان يقال ان اراد بقوله وجوده
معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نسلم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق
فمسلم لكن لا يلزم منه الا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص فان قلت
المعقول من الوجود هو الكون وتخصصه بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص بالواجب انما
تخصص بالاضافة الى ماهيته وانه الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود
الكون لان حقيقته ليست هي الكون الخاص حينئذ فيكون قول الوجود على الوجود الخاص مع لا
بالاشتراك اللفظي قلت لا نسلم ان تخصص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك
لو لم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته
واما الثاني فلا نسلم ان نفس حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد
ان الوجود مقوم للواجب عارض للممكن   ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب نفس الوجود
ان حقيقة الواجب لو كانت نفس الوجود وهي علة للممكنات لكانت علة الممكنات تامة ان يكون

وبجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية والثاني بط لان السلب لا يصح ان يكون جزءا
من العلة فيلزم ان يكون مبداء الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات مبادي
الممكنات وهو مح ومنها انهم ادعوا الخ زه ان الوجود عارض للماهيات الممكنة فيكون
في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة لا يختلف وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود
عارضا للماهية الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله ثم انه
اعترض على قول الشيخ قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجود نفسها كانت متقدمة بالوجود
على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول قال الشارح نقلا عن الامام لا معنى لتقدم
العلة بالوجود الا تاثيرها وح يكون معنى التالي انها موثرة في الوجود وهو اعادة المقدم
بعبارة اخرى واجاب بانا لا نم ان معنى التقدم هو التاثير بل امر مغاير له فان التقدم
شرط التاثير والشرط مغاير للمشروط ولئن سلمنا ان التقدم هو التاثير لكن الدليل
تام لان الماهية لا تتصور موثرة الا اذا كانت في الاعيان فكونها في الاعيان شرط
تاثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون كونها في الاعيان مشروطا بكونها في
الاعيان وهو مح وهذا المنقول عن ما ذكره الامام استفسر في قول الشيخ ان العلة متقدمة
على المعلول وقال ان اردتم بتقدم العلة كونها موثرة في اصل قولكم ذلك ان العلة لا تكون
موثرة الا بعد وجودها وهذا بعينه اعادة التالي لان معناه ح ان الماهية لا تكون موثرة
في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية علة للوجود بنفسها لا باعتبار الوجود.
وان اردتم معنى اخر فبينوه فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح
لان جواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال لكن نعلم بالضرورة انه امر وراء التاثير لانه
مشروط بالتقدم فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير ولو بين كان هذا القول حشوا لا فائدة فيه
ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التاثير بل معنى مجرد التقدم الذاتي
وح يكون بين التالي والمقدم فرق لان معنى التالي ان الماهية لا تكون موثرة في الوجود الا
بعد الوجود والمقدم ان الماهية موثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمقدم على ان الامام
لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قولنا العلة متقدمة بالوجود على المعلول

لان الامام

اعادة التالي بعبارة اخرى فان هذا من ذاك والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي
هو الترتيب العقلي فان العقل يحكم بان العلة لا بد ان توجد اولا وبالذات ثم يصدر
عنها شيء وحاصل سؤال الامام منع الملازمة وهو انا لا نم ان الماهية لو كانت علة
للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان تاثيرها في وجودها
مشروطا بالوجود وهو مم بل تاثيرها بنفسها وجوابه انها علة من قبل ان المراد بالماهية
عن الوجود وعن الوجود انما يكون موثرا في الوجود بشرط الوجود والعلم به ضروري
ولما كانت الماهية قابلة للوجود اورد الامام على ما ذكره نقضين تفصيلي وهو منع الملازمة
واجمالي في ذلك بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتموه لزم ان لا تكون الماهية علة قابلة للوجود
لوجوب تقدم العلة بالوجود واللازم بط والجواب انه ان اريد بقوله الماهية
الممكنة قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست متقدمة بل هي متقدمة بالوجود
العقلي فان الماهية متحققة في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة
للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود وللوجود
وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالسواد وهو مح هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام
الثاني النقض بما ذكره الشيخ ان ماهية الشيء يجوز ان تكون علة لصفتها فان تلك الماهية
لا يجوز ان تكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل
الماهية الموجودة لكنه جعل العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة فان قلت اذا
لم يكن العلة الماهية مع الوجود وكل ما لا يكون مع الوجود كان معدوما ولزم ان يكون الماهية
موثرة حال عدمها وهو غير معقول قلنا لا يلزم من عدم الوجود في العلة اعتبار العدم بل العلة الماهية
من حيث هي هي معقولة ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشاره الى هذا السؤال والجواب
واجاب بان المراد من عليه الماهية ليس ان الوجود لا دخل لها في عليتها بل المراد ان الماهية
علة في الوجودين العقلي والخارجي فلا يعتبر في عليتها احد الوجودين على التعيين كما لا يستلزم
ثبوت وثبوت للاربعة فان الاربعة مقتضية له سواء في العقل او في الخارج فلا يعتبر في ذلك
الاقتضاء احدهما مع انا نعلم بالضرورة انها ما لم تحقق في العقل او في الخارج يستحيل اقتضاؤها

عن الوجود
وعين الوجود

بلة
م

لذا فالمهية تقتضي تارة بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط الوجود العقلي واخرى لا بشرط
احدهما بل كل منهما وهو اقتضاء المهية   اشارة واجب الوجود المتعين واجب الوجود
متعين لانه لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود فقوله لم يتعين
لم يكن علة لغيره واكثر المقدمات منه مستدرك وذلك واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب
الوجود او لغيره والاول يستلزم المطلوب لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فاينما
وجد واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار واجب الوجود فيه والثاني يقتضي ان
يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما
لتعينه او عارضا او معروضا له او ملزوما والكل مح هذا توجيه الشرح وفيه نظر لان تعينه
لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود
المتعين معلولا للغير وهذا لا حاجة الى دليل ولو استدل بقوله لانه ان كان لازما
لتعينه كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه
واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما او عارضا او معروضا
او ملزوما والكل مح ثم لو جرينا على هذا الاستدلال فقول الش والكل مح بعيد عن
التقريب اذ التقريب ان يقال وايا ما كان يلزم ان يكون واجب الوجود لا لازما للتعين
معلولا للغير وكذا قول الشيخ ان كان معنى واجب الوجود لازما كان الوجود لازما لماهية
غيره او صفة وذلك مح لا يناسب التقريب وانه قد استعمل تلك المقدمة في ذلك
الاستدلال في ثلثة مواضع اخرى اما اولا وثانيا فحيث بين ان القسم الثالث يقتضي
كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا وان طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت
بين ذلك التعين لزم ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واما ثالثا
ففي القسم الرابع حيث قال انه يقتضي كون الواجب معلولا للغير فلو احتاج تلك المقدمة
ثم الى الدليل كيف صارت في هذه المواضع بينة بنفسها والجواب الصواب ان يقال اراد الشيخ
ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم
كون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهو مح والثاني انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود

لتعينه مح

لكان

لكان معنى واجب الوجود لازما لتعينه او عارضا او ملزوما والكل مح وح يتوجه الكلام
لكن لا بد من واو العطف في قوله لانه كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر
ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ او الناسخ ومما يدل على ذلك انه لا واضح اقتصار
الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التزام بيان التعرض لبيان
اللازم والتعارض ههنا ما قال في ثامنة الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود
يكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى
او لعلة مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخ اما ان يكون هو هذا الانسان
للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضي
ان يكون هذا فقط وان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل نما صار
هذا هذا لامر غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة الواجب الوجود فانها ان كانت لاجل
نفسها هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا
وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو لانه هذا المعين
يكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة واجب
الوجود لواجب الوجود فقط هذا كلام الشيخ بعبارته من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرنا ونقول في
بيان استحالة الاقسام الاربع في الدليل الثاني على محاذاة الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود
لازما للتعين فلانه لا يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين وهو اما مهية الواجب او صفته فيكون
وجوده معلولا لمهيته او صفته وانه مح واما اذا كان عارضا فلان العارض المفارق يحتاج
الى علة غير المعروض لانه فهو اولى ان يكون لعلة واما اذا كان التعين عارضا للوجود الواجب
فلان عروض التعين لعلة بالضرورة ولا بد ان يكون محل التعين وهو الوجود متخصصا فتخصصه
ان كان بعين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذات الواجب فهو مح لان التعين
ح يكون معلولا للوجود الواجب وان كان بغيره ننقل الكلام الى ذلك التعين
ان محله يكون متخصصا واما اذا كان لازما للوجود الواجب وهو باقي الاقسام فهو مح لان
التعين ح يكون معلولا للوجود الواجب المفروض خلاف ولنشرع بعد هذا الكلام الش بتنقيح

الشفاء له

اي انما هو وجود لانه هذا المعين عن الغير فيكون وجوده كافيا عن الغير ٥

ما بقي من التحليل فنقول اعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا بين الشرطية القائلة ان كان
واجب الوجود لازما للتعين كان الوجود لازما لمهية غيره او صفته و توجيهه على ما قال ان اللزوم
لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للاخر او كانا معلولين لعلة واحدة وهيهنا لا يجوز ان يكونا
معلولين والا لزم ان يكون الوجود الواجب معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود الواجب
علة للتعين لانه القسم الاول بعينه ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين والتعين اما نفس
مهية الواجب او صفة من صفاته فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولا للمهية او لصفة من صفاته
وقد تقرر في المقدمة السابقة انه ممتنع لكنه قرر ذلك بانا بينا ان اللزوم يستدعي ان يكون
الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة وعلى ذلك
التقدير لا يمكن ان يكون الوجود الواجب علة للتعين فهو اما معلول له او هما معلولان
واما ما كان يكون الوجود الواجب معلولا اما على تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما على تقدير
ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين فلان الوجود معلول للتعين وعلى التقدير ان التعين
معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا للغير وانه ممتنع وهيهنا نظر من وجوه احدها انه لا تقرير
فيه لانه حاول بيان الملازمة وهي انه يلزم من كون الوجود الواجب لازما للتعين كون
الوجود لسبب مهية او صفة وهذا الا يشتمل ما تحال كون الوجود الواجب معلولا فالاولى
في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان الثابت فيما سبق هو ان التلازم من الطرفين
يستدعي علية احدهما للاخر او كونهما معلولي علة رابطة والمقدر هيهنا ليس الا ان الوجود الواجب
لازم للتعين مطلقا لا انه لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور ثمة قائم في مطلق اللزوم
فانه لو لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة للاخر ولم يكونا معلولي علة لم يكن لشيء منهما احتياج
في الوجود الى الاخر وكان لكل منهما بحيث يصح انفراده عن الاخر فلا يكون بينهما لزوم اصلا
لكن هذا الدليل لو صح دل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما للاخر واما على
معلوليتهما لثالث وعلى علية جزء الملزوم او اللازم او على مساواة اللازم فلا وليت
شعري لم ردد بين الملزوم وجزئه واللازم وجزئه وقيد المعلول بالمساواة ولا دخل لشيء
منها في الاستدلال فنقول شرط في اللزوم احد الامور التسعة لان الشرط اما علية احدهما

او معلوليتهما

او معلوليتهما وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم او جزؤه او اللازم او جزؤه وعلى التقادير
الاربعة اما ان يكون علة او معلولا والدليل دل على علية الملزوم للازمه او على العكس فباقي
الاقسام مستدرك الوجه الرابع ان اللزوم وان ساعدنا على اقتضائه علية لا يقتضي الا علية في
الجملة لكن القسم الاول ان يكون الواجب الوجود علة مستقلة للتعين فلا يلزم من كون الواجب
الوجود لازما للتعين وعلة له ان يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان
المقدر لزوم معنى الواجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولا
للتعين لا كون الوجود معلولا حتى يكون معلولا للمهية او صفة وجوابه انه مبني على ان الوجود
عين الواجب فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين
بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب وجود
الا هو واما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب في تعينه محتاجا الى الغير وانه ممتنع وايضا اذا
قيس التعين الى الوجود الواجب يفرض منهما الاقسام الاربعة والكل ممتنع فان قلت هذه
الاقسام الاربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضا على التقدير الاول اعني ما اذا كان
تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان تعينه لغيره كان هناك امران
الوجود الواجب والتعين لان الوجود الواجب ليس لعلة والتعين لعلة فهما غيران يفرض
بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين
مغاير لذاته فلا يفرض ان بينهما فان قلت لا نسلم ان وجود الواجب لو كان تعينه لذاته
انحصر في ذلك المعين وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز
ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية فيكون تحته انواع وكل نوع لذاته يتعين فيلزم انحصار
كل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان
عين الوجود فلو كان له انواع كان له حقائق مختلفة فيكون الوجود اشتراكا لفظيا وهو باطل
وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق بل عين الوجود الخاص وغاية ما
في الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقائق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود
لفظا والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفا ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود

ولا اختلاف في مجرد الوجود ونفس الوجود المقارن للمهيات تختلف بحسب اختلاف المضاف اليها
واما المحض الوجود الموجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة   ثم اكد بيان استحالة يعني اخر
حمل الكلام هنا على دليلين على استحالة كون التعين عارضا للوجود الواجب لكن الفاضل قوله
فان كان ذلك وما تعين به مهيته واحدا بعينه تاباه لان احد الدليلين لا ترتب على الاخر والبعض
قد مر ان الدلالة الاولى ليست بحجة فالاولى ان تحمل الكلام هنا دليلا واحدا كما قررناه
وتقريره على محاذاة شرحه ان يقال لو كان التعين عارضا للوجود الواجب لكان عروضه
لعلة فعروضه اما ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا لكان
الوجود عاما متعينا وهو مح فتعين ان يكون خاصا فاختصاصه اما ان يكون بذلك التعين
فيكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذلك الوجود فيكون الواجب المتخصص معلولا وانه
مح واما ان يكون بتعين اخر سابق فيعود الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة
اشارة الى ان قوله فاذن يكون عارضا من حيث هو طبيعة غير عامة لا يريد به ما يعتبر فيه
عدم العموم بل ما لا يعتبر فيه عدم العموم حتى اذا عرض له التعين صار مخصوصا وقوله ولفظ
ذلك اشارة الى ما يعبر به اي اشارة الى قول الشيخ ما يتعين به في قوله وان كان ما يتعين به
عارضا وبالجملة اشارة الى التعين العارض وقوله المذكور صفة لمحمود وصفته العين به والضمير في
قبله راجع الى قوله فان كان ذلك في قوله علة لخصوصية الواجب الوجود اشارة الى ان ما
في قول الشيخ لخصوصية ما لذاته يجب وجوده مصدرية ولذاته متعلق بقوله يجب وجوده اي
لخصوصية الذي يجب وجوده لذاته وهو الوجود الواجب   والفصل الشا قال الامام
في تقرير ما ذكره الشيخ لو وجد واجبا الوجود كان كل منهما مخالفا للاخر في تعينه ومشاركا له في وجوب
وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فكل منهما مركب من الوجوب والتعين وعند ذلك
نفرض الاقسام الاربعة التي في المقدمة الاولى احدها ان يكون التعين لازما للوجوب فاينما
حصل الوجوب حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله واجب
الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره القسم الثاني
ان يكون التعين عارضا للوجوب وكل عارض مفارق لا بد له من علة فيلزم افتقار كل

كل من الواجبين في تعينه الى علة منفصلة وهذا يقتضي امكانهما واليه اشار بقوله وان لم
يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين
وهو باطل لما تقرر في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما لمهية اخرى كان
معلولا لتلك المهية فيتقدم تلك المهية بالوجود على الوجود وبالوجود على الوجوب
واليه اشار بقوله وان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لمهية غيره او صفة
وانه مح القسم الرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين
في وجوبه الى سبب منفصل وهو مح واليه اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولى ان
يكون لعلة وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام وبه يتم الدلالة واما قوله بعد
ذلك وان كان ما يتعين عارضا لذلك فهو لعلة فهو زيادة لبطلان القسم الثاني
فان الذي جعلناه علة للتعين فاما ان يكون علة لعينه الذي صارت مهيته متشخصة
فح يكون تلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهو مح واما ان يكون علة
لتعين اخر بعد التعين السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام مح
هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قال في اخر الدلالة وعند هذا تم فساد الاقسام
الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وهو نقل لا يساعد توجيهه عليه لانه قرر الكلام
على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول صحيحا بل خلفا اللهم الا ان يقال هذا
نقل كلامه على تقدير اصلاحه فان في توجيهه ذلك نظرا من وجهين احدهما ان
تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الوجود
والاخر ان المقدمة القائلة كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به الاختلاف
مستدركة لتمام الدلالة دونها فغير الشارح تقرير الدلالة بان حذف منه المقدمة وفرض
الكلام في الواجب الواحد فقال واجب الوجود المتعين اما ان يكون تعينه لازما
لوجوب وجوده او عارضا او وجوبه لازما او عارضا والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة
فتعين القسم الاول ثم اشار الى انه مع هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن اما ولا فلان
توجيهه انما يتم لو كان في المتن وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وليس كذلك بل ما

بطلان تعدد الواجب

في المتن لانه ان كان واجب الوجود الخ واما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم يحمل عليه وباقي
الاقسام تح ثم اعترض ثانيا بان الوجوب والتعين وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما
في الوجوب اختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما فان كل سلبيين
يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة ثم سأل نفسه قائلا هب ان الوجوب والتعين
سلبي لكن لا بد ان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او
التعين ويعود الالزام واجاب بان الامر السلبي عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه
ما ذكرتم وانت خبير بان السؤال الاول انما يرد على المقدمة المستدركة وفي السؤال الثاني تغيير
الدليل الى الاصلاح المذكور قال الشارح الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام
ليس فيه بل في الوجود الواجب وهو ليس بسلبي واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تكثرت
في الخارج فلا يخلو اما ان يكون تكثرها لذاتها وهو تح لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف
او لامور غيرها تنضاف اليها فهي التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجدت
الطبيعة في الخارج فاما ان يكون الموجود مجرد الطبيعة او هي مع امر آخر والاول تح والا لم
يصح عليها التعدد لانها لو تعددت وهي هي تكون موجودة بعينها في مواد متعددة على
احوال متضادة وانه تح بالضرورة لان تعينات الاشخاص لا شك ان مفهوم التعين
وهو ما يتميز به الشيء ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين المعروضات
لا اشتراك النوع بين افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا يشترك
في شيء اي في ذاتي فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في
ذاتي لم يكن تعينات ولو كان التعين بالفرض هذا كلام على جواب الامام
عن السؤال الثاني وتقريره ان يقال هب ان التعين والوجوب امران عدميان
لكنهما ليسا عدما محضا حتى لا يصح عليهما التعارض والتلازم وفرق بين العدمي والعدم
والامور العدمية يصح ان يكون فصولا لامور موجودة كما يقال الانسان حيوان ناطق
مائت والمائت عدمي فبالاول جواز ان يكون عارضا او لازما لا يقال المراد بالعدم
المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون لازما او عارضا لانا نقول

اشتراكهما الواجبين

كل ماهية

كل ماهية يلزمها سلب اغيارها وبعضها سلب بعض احوالها المفارقة ولا شك ان ما ذكره
الامام مندفع بهذا التحرير لا يتم على هذا التقدير لان اتصافهما يتوقف على احتياجها الى العلة
واذا كانا عدميين فكيف يحتاجان الى العلة الواجب يساوي الممكنات هذا
نقض اورده الامام على الدليل توجيهه وهو انه لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب
موجودا لانه لو وجد الواجب لكان مشاركا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا
له في التعين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركبا مما به الاشتراك
وما به الامتياز وهو تح ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك
التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعين وهو تح وسفسطة
واما بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود التح وان لم يكن بينهما ملازمة عادت
الاحتمالات اجاب الشارح بانا لا نم لزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز
فان امتياز الوجود الواجب من سائر الوجودات بعدم عروضه للمهية التي لا
يستلزم تركبه الا في العبارة فانه امر واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركب
وهو الوجود الغير العارض للمهية وكانه منع لزوم التركيب وسنده الا انه انما
يلزم ان لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا ثم ان سائلا قال لا بد ان
يكون ما به الامتياز ذاتيا له فانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب معروضا
للعوارض وهو تح على مذهبكم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك لو لم يكن
امرا عدميا وهو التجرد وهذا الجواب لا يدفع النقض لورود هذا المنع على اصل
الدليل ولان الالزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد
وانما اورده بينهما على فساد توجيهه للدليل ثم حقق الجواب بان تعين الوجود الواجب
ليس مغايرا له حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان الوجود
ليس طبيعة نوعية اشارة الى انه الجواب المحقق بقوله على الى جواب سؤال مقدر
تقوله ليس طبيعة نوعية وهو ان يقال بعض الوجود الواجب زائدا على مهيته لان
مهية الواجب مع الوجود والحاصل في الخارج من مهية الواجب اما مجرد الوجود او هو مع

القدر لكن م

شی اخر لا سبیل الی الاول و الا لزم ان یکون مساویا للممکنات من غیر امتیاز عنها
بمعنی ان یکون معه امر اخر وهو التعین والجواب ان حقیقة الواجب مجرد الوجود
القائم بذاته ولیس نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق لیس طبیعة نوعیة بل
عارضا للوجود الخاص الواجب فیکون مغایرا له فی المفهوم الا انه صادق علیه وهذا
کالبعد انه علی قسمین بعد قائم بذاته وبعد قائم بالغیر وهو البعد الجسمانی واطلاق البعد
علیهما بالتشکیک وکذا الوجود ولیس طبیعة نوعیة لکن الوجود الواجب طبیعة
نوعیة منحصرة فی واحد فیعود الکلام فی تلک الطبیعة الکلیة فنقول قد سبق ان الواجب
لیس له ماهیة کلیة بل هو الجزئی الحقیقی وهو الوجود المحض القائم بذاته   فایدة
اعلم ان الطبیعة النوعیة لا تخ اما ان یکون تعینها لازما لماهیتها او لا یکون فان کان
لازما یکون نوعها منحصرا فی شخص وان لم یکن لازما امکن ان یتعدد فتعدد اشخاصها
اما ان یکون لذاتها وهو ممتنع لان مقتضی الطبیعة لا یختلف او لعلل مغایرة لها فلا بد
من شیء یقبل تاثیر العلل وهو المادة سواء کان هیولی کما فی الصورة الجسمیة او موضوعا
کما فی السواد المتعدد او متعلقا کما فی النفوس بحسب تعدد الابدان   او سببها
ای عوارض المادة کما فی النطفة فان عوارضها الدمویة تهیؤها لقبول الصورة
العلقیة ثم عوارضها بعد ما الصورة اللحمیة الی غیر ذلک وههنا نظر وهو انا لا نم
انه لا بد من وجود قابل لتاثیر العلل وانما یکون لو کان التاثیر وجودیا وهو ممنوع
سلمناه لکن لا نم ان القابل هو المادة فان اشخاص العلوم متعدد بحسب تعدد الذوات
القابلة وهی لیست مادیة بل مجردات وسمعت الفضلاء حملة هذا الکتاب ان
المراد بالمادة ههنا القابل لتاثیر العلل سواء کان مجردا او غیره وعلی هذا یجوز ان یتعدد
المفارقات اشخاصا ویقال انها مادیة مع قطعهم بانها انواع منحصرة فی اشخاص و
بانها مجردة عن المادة   واذا حصلت هذه الفائدة مما ذکره بالعرض لعل
قائلا یقول هذه الفائدة لا تعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحید وبما بعدها
وهو نتیجة البرهان فلم ذکرها وهی اجنبیة اجاب الش بانه قد ذکر فی الفصل المقدم

ان

ان تعین الواجب ان کان لذاته انحصر الواجب فی شخص واحد والا لکان
الواجب فی تعینه معلولا للغیر فقد تبین من هذا ان الطبیعة النوعیة ان کان
التعین لازما لها ینحصر نوعها فی شخصها وان کان غیر لازم کان معلولا لعلل غیر
الذات فلا بد لها من قابل للتاثیر فلما کانت هذه الفائدة معلومة مما تقدم من
البرهان نبه علیها ههنا تنبیها علی انها فائدة جلیلة وان حصلت بالعرض
وقال الامام انما اورد هذه الفایدة لانها حجة خاصة فی ان الواجب لا یجوز
ان یکون نوعا للاشخاص فان اشخاص النوع انما یتعدد اذا کان النوع مادیا و
الواجب یستحیل ان یکون مادیا واما الحجة المتقدمة فعامة فی انه یستحیل ان یکون
جنسا للانواع او نوعا للاشخاص فانها یتبین ان یوجد من الواجب شخصان
سواء کان من نوع او من جنس لاشتراکهما فی الوجوب وافتراقهما فی التعین
فینقض منها الاقسام الاربعة المحالة واما نقله ان الحجة المذکورة هی ان التعین
اذا کان عارضا فهو نقل غیر مطابق علی ان هذا القسم غیر کاف فی الاحتجاج
وهو ظ   واما الذی یقبل التکثر لذاته اعنی المادة فلا یحتاج فی ان یتکثر
الی قابل اخر اعلم انه قد تکرر فی هذا الکتاب ان تکثر المادة واختلافها لذاتها
ولیس کذلک فان الصورة وان کانت علة لوجود المادة کان عوارضها الموقوف
علی وجودها بحسب الصورة قطعا علی ما اشرنا الیه فی بحث اثبات الهیولی والحق
فی الجواب ان تکثر المادة بحسب تکثر الصورة وتکثر الصورة لیس لتکثر المادة بل
للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا تغایر المحلین لم یتغایر
الحالان فالدور لازم قلت هذا لا یستلزم توقف کل من المتغایرین علی
الاخر بل التلازم منهما کما فی المتضایفین   وافاد بقوله بحسب ذاته ان
التعین لیس زایدا لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا یکون تعینه زایدا
اذ التعین انما یزید علی الذات اذا تکثرت وفیه نظر لجواز ان یزید التعین ولا
یکون الذات مقولة علی کثرة کما اذا کانت علة التعین او لم یکن لکن منحصرا فی شخص.

المحلین لم تتغایر الحالان کما انه
لولا تغایر ج

امالان المبدا كاف في فيضانه كما في العقول ولوحدة القابل كما في الافلاك قبل
الذات اذا لم يكن مقولا على كثرة لم يشاركها غيرها في المهية فمهيتها مخالفة بالحقيقة لسائر
المهيات فيكون مهيته متعينة ممتازة بنفسها لا يحتاج الى شيء يميزها فتعينها هو ذاتها
المخالفة بالحقيقة لسائر المهيات كما ان التعينات موجودة في الخارج ولا تعين
الا بذاتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعين بسبب المشاركة وهو ع لوجب ان
وكان الواحد او كل واحد منها قبل واجب الوجود مقولا عنه نظر لان المراد بالقبلية
اما الزمانية فنمنع الملازمة فان من الجائز ان يلتئم الواجب عن امور لم يتقدم عليه
بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد
في قوله وكان الواحد منها قبله فايدة والشارح حملها على التقدم الزماني حيث قال والتركيب
قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب اي لا شك ان اجزاء المركب يتقدم عليه بالذات واما
بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب من
العناصر او بعضها كما في السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان
على المركب ضرورة ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من
العناصر لا بد ان يكون لصورة نوعية او مزاج وهما معه بالزمان واجيب بانه فرض
المركب من العناصر دفعة تركيب شيء مع شيء فزال السؤالان لكن منع الملازمة باق وكما
في الجواب ان المراد القبلية الذاتية فاما ترديد الشيخ فلا خلاف في ان الجزء الاخير مع
المركب بالذات او قبله بالذات ولما لم يكن هنا موضع يحقق تردد فيه والانقسام
قد يكون بحسب الكمية قسم الانقسام الى ثلثة اقسام وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام الى
اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب المهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا
يخ اما ان يكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى
كما في الجسم الى الهيولى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب الخارج ولا يخ
اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اي
بحسب الحقيقة الى حقايق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهيولى والصورة وهي معنى فان قلت

قطع ج

الى

يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمي ليس الى الاجزاء لانه اذا طرء الانقسام انعدم
الكم وحصل كميات اخرى ليست اجزاء للكم الاول وعلى الوجه الثاني ان الانقسام في الكم
المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم فقوله اقسام الكم وان لم يكن له
اجزاء بحسب الحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء تحصل بعد حصول
الكل فالمراد بالاجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة او لا وعلى
هذا قوله كما المتصل الى اجزائه المتشابهة ولا نم ان انقسام الكم المنفصل ليس في المعنى
فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهي معان والاوضح في القسمة ان يقال
الانقسام اما الى امور عقلية كالمركب من الجنس والفصل او الى امور خارجية فاما ان يكون
متشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل فان العشرة لا تتركب من الستة والاربعة بل من
الوحدات وهي متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى   وكل واحد
من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المتركب او المنقسم اما بحسب ما هو جزء
لهما [illegible] انظار احدها ان هذا انما يتم لو كان منقسما بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة
في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وقوله فان الجزء ليس بالكل ينتقض
بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذلك لا نم ان الواجب
لو كان ملتئما من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية
فان الاجزاء العقلية متحدة الوجود ذاتا له وايضا لو كان الوجود المطلق عارضا للوجودات
الخاصة ومن الضروري المغايرة بين معنى العارض ومعنى الوجود مع الشيء وكذلك قوله
ولا في الكم الى اجزاء متشابهة فانه لا يلزم من امتناع تركب الواجب الوجود كونه لا ينقسم
في الكم اذ لا تركب فيه ويمكن دفع هذه الاسولة بان المدعى ليس الا نفي التركيب من
الاجزاء الخارجية ونفي الانقسام في المعنى والكم على ما صرح الشيخ في قوله فواجب الوجود
لا ينقسم في المعنى ولا في الكم واما نفي الانقسام بحسب المهية الى الجنس والفصل فيجيء
في فصل اخر والمراد بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم من
نفي التركيب عدم الانقسام في الكم ولو اريد به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم

فيه يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما قوله او كان واجب الوجود ذا ماهية
اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه يعني الماهية فهو اعادة اشارة الى فائدة
الترديد في قوله ولكان الواحد منها اي كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم اذ على تركبه
من الماهية والوجود يكون كل واحد منهما متقدما عليه لا الماهية فقط وقال الامام في
بيان ذلك ان من المركبات ما تتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظ ومنها ما يتقدم
عليه بعض اجزائه دون بعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة
على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي الجسم قال الش الهيولى في
الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هيولى الماء اذا صارت هواء يكون
متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشيء فان التمثيل
لا يجب ان يكون بجميع الافراد فلعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك نعم يرد عليه ان
انه ان اراد التقدم الزماني فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان او التقدم الذاتي
فالهيولى ايضا متقدمة على الجسم لا معه واما قوله فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة
اولى فقد قال فيه بعض الاساتذة رحمه الله انما لم يقل على ما هو الصورة حتى يشمل الصور
وغيرها كما في السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات لازم وقال بعضهم المراد ان لا
يذكر في المثال الهيولى ولا الصورة لانهما متقدمتان على الجسم بل يذكر في المثال ما هو
كالصورة فان الهيئة الاجتماعية مع السرير ليس صورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر
لان الهيئة السريرية ان لم يكن جزءا من السرير فقد خرجت عن التمثيل وان كانت
جزءا كانت متقدمة عليه بالذات   ان قيل لعل الماهية هذا سوال على البرهان
المذكور وتقريره ان يقال بيان الماهية المركبة ممكنة لانا لا نم ان هذا الامكان ينافي
وجوبها وانما يكون كذلك ان لو لم يكن اجزاؤها واجبة لا بد من بيان وفيه نظر لان
الامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يقال في توجيهه
لا نم ان الماهية المركبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم يكن
اجزاؤها واجبة فانها اذا كانت اجزاؤها واجبة وكان وجودها لا

للسر رح

لكن؟

متوقف الا على اجزائها فهي بالنظر الى ذاتها يستحق الوجود فهي واجبة الوجود والحاصل
انا لا نم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير خارجا اما اذا كان [شيئا؟]
من اجزائه فلا اجاب بان اجزاءه ان كانت ممكنة يلزم التخلف والا فان كان كل منها
واجبا يلزم تعدد الواجب او بعضها فهو الواجب والباقي معلول اعلم ان هذا
التوجيه وان كان سديدا الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة
للافتقار الى اجزائها فهو اعتراف بالامكان فكيف يمنعه   كل ما لا يدخل الوجود في
مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فلذلك فالوجود غير مقوم له في ماهيته قال الامام لا فرق
بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وح لم يبق بين الموضوع
والمحمول فرق ويصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من
ذاته فقال الش المراد بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ما لا يكون الوجود
ذاتيا له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزءا منها واليه اشار بقوله على ما اعتبرنا قبل
اي في المنطق ومعنى قوله غير مقوم لماهيته انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا
له فحصل القضيتان ان ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون
الوجود عارضا له يكون وجوده عن غيره ينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون
وجوده من غيره وينعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون وجوده عن غيره يكون الوجود
ذاتيا له نضمه الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده من غيره لينتج ان واجب الوجود
يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزءا له او نفس ماهيته لا سبيل الى الاول
لما تقدم من نفي التركيب فتعين ان يكون الوجود نفس ماهيته وهو قولهم واجب الوجود
هو الوجود البحت واما قوله الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب
لما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب وهو مناف
لما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم للوجود
الخاصة مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة واقول
لم يطلق الشيخ في هذه المواضع الا لفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته اصلا

يشمل ظ

على انا لا نشك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان على معنى
الكون والثبوت او لا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء
الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له وايضا
لو كان الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة ومن الضروري المغايرة
بين معنى العارض ومعنى المعروض فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعروض
بالاشتراك اللفظي فان قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فهو اما ان
يكون جزء الواجب او نفسه واياما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه مع ما سبق
معقول الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا فتامل في هذا المقام فانه لا يعرفه الا
الراسخون في العلم   كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يريد ان يبين ان واجب
الوجود ليس بجسم ولا جسماني اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود بذاته
لا يجب بغيره وكل جسماني يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلوجهين احدهما ان
واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسماني بخلافه منقسم في المعنى   جسم ظ
والكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه وكل جسم فله مشاكل
من نوعه هذا هو البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة
للمتن وتقريره ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم وجسماني فهو ممكن
معلول اما ان كل جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالغير لا بذاته قال الامام قوله كل
متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به يقتضي ان يكون الاعراض واجبة بالجسم
الذي هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم لكنها
لا تجب به بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة به لاستحال تغير الاعراض
مع بقاء الاجسام اجاب الشارح بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق فقط فيجب به
قطعا او به وبغيره واذا وجب به وبغيره يصدق ان يقال انه يجب به فلا استدراك
واما ان كل جسم فهو ممكن فلوجهين الاول ان كل جسم منقسم في الكم والمعنى
وواجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شيء من الجسم بواجب الوجود بل ممكن الوجود

وكل

ويمكن ان يقال وكل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن
الثاني ان كل جسم يوجد جسم اخر من نوعه باعتبار ماهيته ان كان له نوع متعدد الاشخاص
او باعتبار جسميته ان لم يكن له النوع لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية ومحصله ان كل جسم
يوجد شيء اخر من نوعه وكل جسم يوجد شيء اخر من نوعه فهو معلول لما ثبت ان
الطبيعة المتعددة في الخارج يكون معلولة لان تعددها لا يكون لذاتها بل لغيرها فكل
جسم معلول وقوله معنى لفظة الا انما هو لمعنى النفي معناه ان الاستثناء مفرغ   غ
من غير نوعه وفيه معنى النفي فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فيجد جسما اخر من نوعه
او مما ليس من نوعه الا باعتبار جسميته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج الشيخ
من المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق معلول علم ان كبرى
القياس الاول منع القضية فلهذا زيد في المقدمات والا كان ما ذكرناه كافيا
ربما نقرر المركب بحسب الهيئة تقرير الدليل ان الواجب ماهيته الوجود وكل شيء
سواه ليس ماهيته الوجود فان كل شيء سواه ممكن الوجود فهي تقتضي امكان الوجود
فلو كان ماهيته الوجود اقتضى وجوب الوجود لان ثبوت الوجود لنفسه ضروري فلا
يشارك شيئا من الاشياء في الماهية قطعا والسؤال يمكن تحريره بوجهين احدهما ان الواجب
يشارك سائر الماهيات في الوجود فكيف لا يشارك شيئا من الاشياء والجواب ان المطلوب ان
الواجب لا يشارك شيئا من الماهيات في الماهية والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات
ولا جزءا لها فمشاركة الواجب للماهيات في الوجود لا يقتضي مشاركته اياها في الماهية الثاني ان الواجب
لما كان هو الوجود الواجب شارك الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود
الخاص للممكن ليس ماهيته ولا جزءه بل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب
قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الماهية ويمكن ان يقرر
الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست مشاركة في الماهية ولا
جزءها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه
بكلا الوجهين وبجوابين واما الشارح فقد قرر السؤال بالوجه الثاني ولا بد في جوابه من مقدمة

كانه جعل النوع في عبارة الشيخ اولا غير نوعه
الا باعتبار جسميته على النوع
الاضافي ظ

من مقدمة اخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشارك
القائم بالذات او يحرر الجواب على الوجه الاخر لكن يحتاج ان يحمل قوله الاشياء التي
لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات الخاصة وهو خلاف الظاهر الا انه لم
يكن الى ذكرها حاجة ولو عنى بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود الممكن في الوجود الموجود الممكن
كان تحرير السؤال على الوجه الاول وح لا حاجة الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما
قررناه وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى قوله لا يدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان
الوجود ليس نفس ماهيتها ولا جزءا منها فرجع كلامه الى ان الوجود ليس ماهية شيء ولا جزء
ماهية شيء لا يكون الوجود نفس ماهيته ولا جزء ماهيته وظ انه هذيان لكن المراد ان الوجود
ليس نفس ماهية شيء ولا جزء ماهية شيء من الماهيات الممكنة بل هو طار عليها وح يصح
الكلام   فان واجب الوجود لما شارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي هذا
ليس نتيجة لما ذكر لان المذكور ان الواجب لا يشارك شيئا في ماهيته ومعناه ان
ماهية الواجب ليست عين ماهية شيء اخر ولا جزءا لها لان ماهية الواجب الوجود والوجود
ليس ماهية شيء اخر ولا جزءا منها واما ان الواجب ليس له ذاتي يشارك فيه شيئا اخر
فلم يتم اللهم الا ان يقال حقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشارك شيئا اخر في
ذاتي اذ الوجود لا جزء له ولا جنس ولا فصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما اخر ثم لو
سلم فانما يتم ذلك لو كان وجود الفصل والخاصة لقطع المشاركة وهو مم لجواز ان
يكون المطابقة الماهية العقلية للموجود الخارجي فان الصورة العقلية لا يطابقه ما لم ينضم
اليها صورة الفصل والاولى ان يقال لو تركب الواجب من الجنس والفصل يلزم ان يكون
له ماهية كلية وهو مح   واكثر اعتراضات الفاضل الشارح متحدة بما مر وجه الامام الكلام
ههنا بان حقيقته تع ما خذ لا تساوي حقيقة شيء اخر لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان
وحقيقته تع منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات وحرر
السؤال بان مذهبكم ان الوجود الواجب مساوي الوجود الممكن في كونه وجودا ثم ليس
مع ذلك الوجود شيء اخر بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجود الممكنات مساوية

في تمام

في تمام حقيقة لذاته تع والجواب بان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزءا
منها بل عارض لها وتضعيفه بان عروض الوجودات للماهيات لا ينافي مشاركة
الواجب اياها في ماهية الوجود وانه لما خالف حقيقته تع ماهيات الممكنات في
اللوازم كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تع تقتضي الوجوب والقيام
بالذات ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف
اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقته تع مخالفة لوجودات
الممكنات بالماهية وهو خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تع منفصل بذاته لان ذاته
لما كانت مساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجود وامتياز الاشياء المتساوية
في تمام الماهية بعضها عن بعض لا بد ان يكون بامر من خارج وجب ان يكون انفصال
ذاته عن سائر الوجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات الشفاء بقوله الوجود لا
بشرط مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وصفته وهذا
يقتضي اما ان يكون امتياز ذاته تع عن غيره بهذا القيد السلبي قال الشارح اما اعتراضات
المبنية على مساواة الوجودين فمن متحد بما مر واما ما نقل من الشفاء فشرط العدم ليس
امرا ايداقيا في الخارج بل في الاعتبار فقط والكلام انما هو بحسب نفس الامر وانه وجودات
الممكنات ليست متحققة في الخارج وانفصال الوجود الخارجي عن المعدومات لا يحتاج
الى شيء غير ذاته   هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل مع انه ذكر في الحكمة
المشرقية ان الحد قد يقع باللوازم فعدم التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد لجواز ان
يحد باللوازم اجاب بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقتضي لعدم التركيب اي الحد
المركب من الجنس والفصل او من الفصول فانما نفى التركيب بحسب الماهية نفى الحد المقتضي
له ثم لو كان المراد مطلق التعريف يحدي مقول الحد اما بالذاتيات او باللوازم
وكل منهما منتف اما الاول فلما تبين واما الثاني فلانه ليس له لازم لا ينفصل
الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم مقارنة اذ صفاته عندهم عين ذاته
بل لوازم متباينة فلا يمكن تعريفه باللوازم اما المقارنة فلعدمها واما المباينة فلامتناع

التوبيخ بالمباينات   ربما ظن تحرير السوال ان الجوهر جنس حقيقة انه
الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنسا له فيكون مركبا
من الجنس والفصل وجوابه انا لا نم انه صادق على الواجب بانه ليس يعنى
به الموجود بالفعل اما اولا فلانه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا
جوهر عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل
يكون بعلة والذاتي لا يكون بعلة بل المعنى ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها
الوجود وانما حقيقته عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق
على الواجب لكن لا نم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات فلا يصير
جنسا باضافة سلبي اليه واليه اشار بقوله واعلم   وذلك لان اول البراهين
باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول فان قيل الاستدلال بالوجود
على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا قلنا
الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولات
فانا في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود اولا ثم نستدل على سائر الموجودات واما
القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود وبعبارة
اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون الخلق ويستدلون
به على الحق فطريقنا اشرف واوثق والله اعلم النمط الخامس في الصنع
والابداع الايجاد اما ان يكون مسبوقا بالعدم اولا والاول هو الصنع و
الثاني الابداع   قد سبق الى الاوهام العامية ذهب المتكلمون
الى ان تعلق الفاعل بالمفعول من جهة الحدوث اي خروجه من العدم الى الوجود او
الاحداث وهو اخراجه من العدم الى الوجود او الاحداث وهو اخراجه من
العدم الى الوجود وهو المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد فان
قلت قوله المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل هو الاحداث لا الحدوث

وقوله اعني احداث الفاعل اياه تفسير للحدوث بالاحداث فقوله حصول
الوجود عن الفاعل ملازم لتحصيل الفاعل اياه فيصح التعبير عن كل واحد منهما بالاخر
والغرض التنبيه على صحة استعمال كل من العبارتين في هذا المقام وانما قال المعنى
المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد ولم نقل لمعانيها وان كان ظاهر كلام الشيخ
ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجيء نعم
المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت هذا مناف لما سبق من
اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع فقوله كانه جعل الايجاد مشتركا بين معنيين
مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه
من العدم فقد زال احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على الباري لما ضر وجود العالم
واكثرهم على ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد فان المفعول يحتاج الى اعراض
يوجدها الفاعل فيه فهو اذن لم يحتج في اصل الوجود الى الفاعل الا انه يحتاج اليه
في البقاء ولهذا قال وقد يقولون والجواب عن شبهتهم اما عن شبهة البناء
لا نم ان البناء فاعل للبناء بل البناء تحدث ميولا قسرية في الاحجار والالات
وتحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة فيحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب
التنازلي الذي بعضها فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات هي البناء فالبناء
سبب لحركات الالات والحركات معدات لحصول البناء فهو سبب لحدوث البناء لا
فاعل له واما عن الشبهة الثانية فانا لا نم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان
التاثير هو تحصيل الوجود واخراجه من العدم وليس كذلك بل التاثير هو تحصيل
الوجود هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل
وجوده بدون وجود المؤثر ومثل الترتيب العقلي الذي بين النور والشمس و
بالصورة الحاصلة في المراة ما دام ذو الصورة على المحاذاة وعن الشبهة الثالثة
انا لا نم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا
حتى يلزم التسلسل بل يكون محتاجا اليه من حيث الوجود الواجب بالغير وح يندفع التسلسل

بالانتها الى واجب الوجود بالذات   وبحث ان يحلل لما كان مذهب
الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ
الشيخ في تحقيق هذا المذهب وابطال ما سبق الى اوهام الجمهور فقال اذا كان شي
ما معدوما ثم وجد بسبب فذلك الموجود بالغير بعد العدم تسميته مفعولا سواء كان
هذا معناه او انقص منه حتى يكون المفعول اخص منه او ازيد حتى يكون اعم فلم اقل
بالمساواة ليس بلازم يعني في الصدق اذ ليس ههنا الا معنى واحد بل المساواة
في اطلاق الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث و
بالعكس وانما سماه مفعولا تسهيلا فانه اذا اراد ان يعبر عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن
عبر عنه بهذا اللفظ فيسهل لاختصاره واذ قد سماه بالمفعول وكان المتكلمون
يزيدون في معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس انه ربما يتوهم
ان ما ذكره المتكلمون انسب بالعرف من اصطلاحه فلهذا استدل من العرف بانه
اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في زعم قومه اعم من المحدث وفي زعم المتكلمين
اخص منه واصطلاحه انه اخص فربما يظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فنبه على
فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط   والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث
بالالة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء وهو المحدث
بالمباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شيء وذلك الواسطة اما ان يكون من الفاعل
ايضا اولا فان كانت ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث حركة بتوسط
الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالالة فكون المحدث
بالمباشرة يقابله المحدث بالالة من جهة وهي اشتماله على وسط ليس من الفاعل ويقابله
المحدث بالتولد من جهة اخرى وهي اشتماله على وسط وهو من الفاعل ايضا والاختيار
والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لابد له من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك
ويستعمل المحدث على انه مساو للمفعول الا ان يقال استعمل المفعول على انه مساو
للمحدث والفاعل على انه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه مساو للاحداث فان

الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول والفاعل   اقول ليس هذا
البحث خاصا بلغة دون لغة فقيل كلام الامام ان الشيخ بحث في ان الفعل موضوع
لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او الطبع او بالالة او غير ذلك وليس هذا البحث لغويا
ليس من شان الحكيم وليس في جواب الشارح ما يدفعه قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق
باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مفعول ولهذا جميع الالفاظ
الثلثة مع اختلاف ولا انتها في اللغة فان الصنع والابداع يدلان في اللغة على شعور
واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل بازاء المعنى المشترك منهما لانه ادل عليه واما المتكلمون
فيزعمون ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بارادة فرد الشيخ عليهم بالاستشهاد
بالعرف   لما ذكر انه اصطلح ههنا حقق البحث في مقامين احدهما ان المتعلق
بالفاعل اي شيء هو والثاني جهة التعلق اما في المقام الاول فهو انه اذا وجد
شيء بعد عدم بسبب شيء اخر فلا شك ان هناك وجودا بعد عدم بسبب ذلك الشيء سواء
كان ذلك الوجود بعد العدم سمي فعلا او لم يسم فلا يضر في ذلك الغرض فهناك ثلثة
اشيا الوجود والعدم وكون الوجود بعد العدم والمتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه
نفي صرف لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم لانه وصف يعرض هذا الوجود
لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود اما من جهة الحدوث او من جهة الامكان فان
الامام البحث ههنا اما عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول اي شيء هو اهو عدمه السابق
او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن سبب احتياجه الى الفاعل اهو العدم السابق
او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ في هذا الفصل محل ومحتمل لكل
واحد من الامرين اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكره واما البحث عن علة
الاحتياج فعنوان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له ولا الحدوث اعني كون الحدث
الوجود بعد العدم لانه كيفية مفتقرة الى الوجود فقال له اما ان كلام الشيخ محل فغير
مستقيم بل صريح في الامر الاول واما ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الاحتياج
فهو فائدة افادها غير متعلقة بما في الكتاب   تكملة واشارة هذا البحث

في المقام الثاني وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اي جهة يتعلق من جهة انه
ليس بواجب بالذات او من جهة انه مسبوق بالعدم فنقول غير الواجب بالذات
اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه اما ان يكون دائما
او غير دائم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم فكل واحد من غير الواجب
والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه متعلق بالغير اما المسبوق بالعدم فظ واما غير الوا[جب]
بالذات فلان وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا والمحمول على
امرين بينهما عموم وخصوص يكون للاعم بالذات وللاخص بالواسطة فيكون تعلق
الوجود بالفاعل من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله اذا ثبت فقد ثبت
ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما تفريع للمقصد فانه لما استدل على ان التعلق
للوجوب بالغير ثم اكده بان التعلق ليس لكونه مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق
بالفاعل ثابت دائما ابطالا لما ظنه الجمهور والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله
غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم اما العموم بحسب الخارج او العموم بحسب
الذهن فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلا نسلم ان غير الواجب اعم بل كل ما هو
غير الواجب محدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم وان
كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نسلم ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق
بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضي ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ
انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا بالذات لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق
بالعدم اعم من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم شيء له السبق
بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب ان الدليل من
خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا لا يستدعي
خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان
المحمول على امرين بينهما عموم وخصوص بحسب المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا وانما يكون
كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص فان الكاتب والانسان يحمل عليهما الناطق

للاعم

والكاتب

والكاتب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان النطق ليس للكاتب اولا وبالذات والوا[جب]
بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك فعليه الدليل وقوله فاذن لو كان لحوقه
للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ليس بتام لانا لا نم انه لو لحق الاخص بالذات
لم يلحق لغير الاخص بالذات غاية ما في الباب انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز
اشتراك الامور المختلفة في اللوازم   واعترض الفاضل الشارح الامام بكلام الشيخ
فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب في الفصل
الثالث في ان المتعلق بالفاعل وجود الشيء ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد في
ذلك واما انه لم يتكلم في المحتاج فلان محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة الحاجة
هي الحدوث او الامكان والثاني ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان
الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلي وازليته لا تنافي افتقاره الى الباري تع واما الجمهور
فقالوا لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلي الى الفاعل واذا
اختلفوا في الازل فالدائم الذي هو ازلي وابدي اولى بالخلاف ثم انه لم يذكر في
هذا الفصل ما يتعلق بالامرين بل صادر على المطلوب لان قوله مفهوم كونه غير واجب
الوجود بذاته بل بغيره لا يمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره
دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس معناه الا ان الدائم يمكن ان يكون
واجبا بغيره متعلقا وهو اول المسئلة وايضا قوله لو فرضنا ان المسبوق بالعدم واجب
لذاته لم يفتقر الى الغير هو ايضا محل النزاع لان الذين يدعون ان علة الحاجة الحدوث
ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان الامكان اولا
واذا لم يتحقق الحدوث لا تقع الحاجة وان حصل الامكان فان ادعى ان احتياج الممكن
الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن فما هذا الاطناب بل جميع ما ذكره من
اول النمط الى اخر هذا الفصل يكون حشوا وان كان ملك قضيته ربما نبه فما ذكره في
البيان ليس الا اعادة الدعوى واقول لا شك ان الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول
بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا اخرج من العدم الى الوجود لم يبق له تعلق وقال

ان يبين خطاءهم ولا شك انه لو قال المفعول ليس بواجب لذاته في شيء من اوقات
وجوده فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من اوقات فيكون وجوده من الغير في
جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل م اما كفى في بيان خطاءهم لكنه سلك
طريقا اخر وليس بحق الطريق بل لازم على ان فيه فايدتين تحقيق علية الامكان وابطال
علية الحدوث فوضع المفعول بازاء المحدث وان اعتبره اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور
مقصور عليه انهم لم يثبتوا من الممكنات شيئا غير المحدث ر فتش عنه ان المتعلق بالفاعل
اي شيء هو ثم انه يعلقه به على اي جهة فبين في المقام الاول ان المتعلق هو المفعول
والقوم وان كانوا موافقين معه في ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة في الحكم وعلى الحكم البيان
بالبرهان سواء كان متفقا عليه او لا ثم بين ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى يعلم
ان المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مط الشيخ في هذا الفصل الا هذا
واما ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فهو وان كان لازما من هذا البحث لانه لما كان
سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الا انه ليس مط للشيخ
ههنا على ان الامام حقق ان لا خلاف في هذه المسئلة فليس فيما نحن فيه مصادرة على المط واما
ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحقق الحاجة وان لم يتحقق الامكان
فليس بشيء لانه وان زعم كذلك الا انه زعم ان الحدوث فاسد فان الواجب لذاته يمتنع ان
يحتاج الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته قطعا قال الشارح اما قوله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل
الوجود سواء كان حادثا او لا والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده فالشيخ حقق في
الفصل المتقدم ان المتقدم بالفاعل وجوده وان لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود فكيف يمكن ان
حتى ان وجود الواجب يكون متعلقا بالفاعل حتى في الكلمة ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب
بالغير لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في سائر اوقات وجوده وليس
مخصوصا بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد سبق
ان هذا الوصف اي لهذا الوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب اليه
عاقل لا يقال المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود هو المتعلق بالفاعل عندهم لان

تعيين

ليس كذلك لان مهما الخلاف ليس الا ذلك والحكماء ذهبوا الا ان المتعلق بالفاعل الوجود ح

الفاعل

الفاعل هو الخروج من العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الانتقال
والحركة فان حركة المعدوم محال بل لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل
هو كونه موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا نعم نفهم من مذهبهم ههنا
ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ فيما
حكاه عنهم في صدر النمط الا ان المتعلق هو الحدوث كما ظنه فالحدوث في محل النزاع
ليس في مقابلة الوجود بل في مقابلة الامكان وليت شعري ان من يقول المتعلق هو الحدوث
فسبب التعلق عنده اي شيء هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان
المتعلق حادثا او غير حادث تناقض ما قدم من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث
قال واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه فانما لم يتكلم
فيه لان هذا البحث ليس بمقصود غرضه من هذا الفصل بيان احتياج المعلول في
سائر اوقات وجوده الى المؤثر ليبطل الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة الحاجة الحدوث
والاحتياج في جميع الاوقات حاصل لم نضره اصلا كما نبه عليه في اخر الفصل وان فرضنا
ان علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود لا يتعلق بالفاعل لم ينفعه ونقول قد ذكر
اولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث
ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة مسلم الا انه لو لم يكن مقصودا
لكان اشتغالا لا بما يعنيه قال واما قوله لم يبين ان الدائم مفتقر الى الغير فليس بشيء لانه بين
ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان
واجبا يكون متعلقا بالغير واقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المط اصلا وانما
قال الذي ذكره ليس بيانا بل مصادرة على المط وما ذكره الشارح لا يصلح جوابا عن
المصادرة على المط واما انه بين ان علة التعلق هو الوجوب بالغير فهو مناف لما سبق
منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمقصود والتحقيق ان الخلاف ههنا لفظي قال الامام
لا خلاف في ان الدائم هل يصح ان يفتقر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا
على ان العالم يستحيل كونه ازليا لانه يصح ان يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم نفوا العلة
الموجبة والمعلول الازلي لا لهذا الدليل بل لان الازلي يستحيل ان يكون

مفتقرا الى المؤثر بل بالدلالة على قدرة المؤثر والفلاسفة اتفقوا على ان الازلي
يستحيل ان يكون فعلا للفاعل المختار فالفريقان اتفقوا على ان الازلي يمكن ان يكون
مستندا الى فاعل مختار ويمتنع ان يكون مستندا الى الموجب فمن يقول الدائم هل
يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر يقال له الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما الى
المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف اصلا في هذه المسئلة نعم اختلفوا
في ان العالم على تقدير كونه ازليا هل يسمى فعلا وهل يسمى علته فاعلا وهذا خلاف
لغوي صرف اقول الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان
لانه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتفاء العلة ولو كان
العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلي
كان علة الحاجة الحدوث فانه لو كان علتها الامكان لزم احتياج الازلي ولو امكن
احتياج الازلي كانت علة الحاجة الامكان فانه لو كانت علتها الحدوث امتنع احتياجه
فالتلازم الخلافان فلو لم يكن في تلك المسئلة خلاف ان لم يكن في هذه المسئلة ايضا خلاف
لكن الخلاف في ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث مما لا يمكن ان يدفع
لغاية اشتهاره واما كلام الشارح فحاصله ان الامام نقل في رفع الخلاف عن
الفريقين مقاما ثلثا على غير مطابق احدها ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي
الى علة موجبة وانما نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فيه فهذا نقل منهم بانهم
بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس ذلك في سائر كتبهم بل الامر بالعكس
وثانيتها انهم نفوا القول بالعلة والمعلول وهو ايضا كذب لما ذكر وثالثها ان الحكماء
يحيلون اسناد الازلي الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى مختار
مع ان العالم ازلي ولا منافاة لان القدرة هي كون الذات بحيث ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل والشرطية لا يستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه
بل مقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما يبحثون
تارة عن العالم انه قديم ازلي مستند الى فاعل تام الفاعلية وهذا البحث طبيعي
لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات الحادثة واخرى

الى الموجب ويمتنع ان يكون مستندا الى القادر فمن تقول لم؟ خ

[illegible]

يحثون عن المبدأ الاول انه فاعل تام في الفاعلية معلوله ازلي فهو بحث عن واجب الوجود
بان آثاره ازلية فيكون من البحث الالهية وفي البحث الطبيعي نظر يريد بيان
ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات والدليل على ان وجود الحادث
بعد ان لم يكن فيكون له قبل ضرورة ان البعدية بالقياس الى القبلية وذلك القبلية لا
يجامع البعد لان الحادث ليس بموجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع
القبل مع البعد يوجب اجتماع الوجود والعدم وانه محال والقبل ليس نفس العدم
لان العدم بعد كالعدم قبل وليس القبل بعد ولا ذات الفاعل لانه يكون بعد ومعا
فهو امر آخر غير قار الذات لانه اذا فرض حركة منطبق نهايتها على بداية حدوث
الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات منصرمة
متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث فيكون بازاء اجزاء الحركة قبليات
بعضها منصرمة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان و
الاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل ليس نفس العدم اما ان يراد به العدم الذي
يتعقبه الحادث او مطلق العدم فان اريد المقيد فلا نم انه الحادث وان اريد
المطلق فغايته ما في الباب ان القبل لا يكون مطلق العدم لا يلزم منه ان لا يكون
العدم المقيد اعني الذي يتعقبه الحادث الثاني النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال
القبل لا يجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد فان قلت الزمان الذي هو
قبل مغاير للزمان الذي هو بعد لان هذا العدم طار وذلك ازلي ازلي وفرق
بين الطارئ والازلي الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل وجوده
بالضرورة وذلك يناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر مغاير
لكن لا نم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة منطبق على اول الحادث قلنا معارض
معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا تجدد فيه ولا تصرم فلا يكون في
القبل تجدد وتصرم فلا يكون غير قار الذات ولئن سلمنا انه غير قار الذات لكن
لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المتصرمة المتجددة والجواب عن منع الاعتراضات

الالحاد ام
لان الافتقار الى المؤثر ليس من الطبيعيات ان الموضوع مادي ولا يلزم من كون الموضوع ماديا ان يكون طبيعيا
٥

بعدم؟
لكن و

فيقول كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغاير للعدم الذي هو بعده ٥

٥

والجواب ان الكلام في القبلية والبعدية بالذات وكون القبلية ليس عدم الحادث والبعدية ليس عدمه فلو كان الحادث قبلا او بعدا [illegible]

ان التردید فی القبل بالذات فانه لابد منه اذ معروض القبلیة ان عرضت القبلیة
بالذات فذاک وان عرضت القبلیة بواسطة شیء آخر فذلک الشیء الآخر هو القبل
بالذات والیه اشار بقوله ولیس القبلیة نفس العدم فان معروض القبلیة اذا کان قبلا
بذاته فکانه نفس القبلیة اذ المعتمد هذا فقوله وجود الحادث بعد ان لم یکن بعدیة بالقیاس
الی القبلیة فلابد من معروض القبلیة بالذات ولا شک ان معروض القبلیة بالذات یستحیل
ان یکون معروض البعدیة معروض القبلیة لا یکون نفس العدم لان العدم لو اقتضی
لذاته القبلیة لا یکون بعد ولا ذات الفاعل والا لم یصر معا وبعد فتعین ان یکون
معروض القبلیة بالذات امرا مغایرا لهما وعروض القبلیة للعدم لانا فی ان یکون معروض
القبلیة بالذات مغایرا لجواز ان یکون عروض القبلیة للعدم بواسطة ذلک المعروض
حتی اذا استند لنا على وجود ذلک المعروض لعروض القبلیة للعدم واذا اثبتنا معروض
القبلیة امر مغایر غیر قار بل هو متجدد ومتصرم لان ذلک القبل ممتد الی الازل وکل جزء
یفرض منه یکون سابقا على جزء آخر فان القبلیات التی تستند یکون قبل القبلیة التی هناک
وهناک قبلیات وبعدیات متصرمة متجددة لکن ربما یمنع ذلک فی بادی النظر والشبه
فرض الحرکة لطریق التمثیل حتی یسهل ذلک والا لم یکن فی الاستدلال الیها ثم ذلک
القبل یحتمل التقدیر والزیادة والنقصان لان قبل زید الی نوح مثلا اطول وازید
منه الی موسی فیکون مقدارا والحاصل ان المعروض القبلیة خواص احدها انه یمکن ان
یکون له اجزاء فان قبل زید الی نوح یمکن ان یقسم فیقال قبل زید الی عمرو مثلا ثم الی
بکر ثم الی خالد ثم الی نوح وهذا یظهر غایة الظهور فی الحرکة التی فرضها الشارح فانه قبل
الحادث الی ابتداء الحرکة ینقسم القبل الی ربع الحرکة ثم الی نصفها ثم الی ثلث ارباعها
الثانیة ان تلک الاجزاء لا یجتمع مقابل کل جزء یفرض هو قبل بالقیاس الی آخر هو
الثالثة انه قبل المقدر فالقبل بالذات کم لاحتمال التقدیر متصل لقبوله الانقسام
الی الاجزاء غیر الذات لعدم اجتماع اجزائها فی الوجود فهو الزمان ولا یقال
انه الحرکة لان الحرکة لیست بکم فی ذاتها لعدم قبولها التقدیر فی نفسها اذ لا یقال حرکة

طول بل حرکة فی زمان اطول او فی مسافة اطول نعم هذا الامتداد لما کان غیر قار الذات
لا یکون الا حادثا یکون تغیر الاتصال حقیقة بل تدریجا وهو الحرکة فیکون الزمان مقدار الحرکة
لا من کل وجه بل من حیث عدم الاستقرار یبقی ان یقال هذا الامتداد لا یجتمع اجزاؤه
فی الوجود فلم یکن موجودا اذ انه لو کان موجودا لاجتمع اجزاؤه فی الوجود فلا یکون الزمان
موجودا فنقول هذا الامتداد وان لم یوجد فی الخارج الا انه بحیث لو وضع وجوده فی
الخارج وفرض فیه اجزاء لا یجتمع تلک الاجزاء معا وکان بعضها متقدما على البعض
ولا یکون الامتداد فی العقل کذلک الا اذا کان شیء غیر قار الذات وحصل فی
العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلک الامتداد فان الزمان کالحرکة امر
مستمر فی الخارج لا اجزاء له لکن اذا حصل ذلک الامر المستمر الغیر المستقر فی الخارج حصل
امتداد فی الذهن اذا فرض انقسامه یکون اجزاؤه لا یجتمع معا وکان هناک تجدد
وتصرم وهذا الامتداد هو الذی ینطبق على الحرکة والمسافة ولا شک انا ندرک
القبل ممتدا الی الازل نحکم على ذلک الامتداد بان احدها متقدم على الآخر لو کانت موجودة
فی الخارج فدل ذلک على ان فی الخارج شیئا غیر مستقر یکون هذا الامتداد الحاصل
فی العقل منه هذا هو التحقیق فی هذا المقام لا یعرف کنهه الا بدقیق التامل وهو معنی قولهم
الموجود من الحرکة فی الخارج هو الحصول فی الوسط وانه یفعل بسیلانه الحرکة بمعنی القطع
وکذلک الموجود من الزمان شیء غیر منقسم یفعل بسیلانه الزمان کما ان النقطة یفعل
بسیلانها الخط وعند هذا ظهر اندفاع ما یقال ان قوله هناک شیء یتجدد ویتصرم ان
اراد به انه یتجدد ویتصرم فی الخارج ولا شک ان المتجدد غیر المتصرم وهما جزآ الزمان فیکون
الزمان مشتملا بالفعل على الاجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلک ینافی اتصاله
فی ذاته وان اراد انه یتجدد ویتصرم فی العقل فهو بط اما اولا فلانه لا یدل على وجود الزمان
فی الخارج واما ثانیا فلان المتصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلیة والبعدیة اضافیان
لابد ان یکون معروضاهما معا فی العقل فلا یکون التجدد والتصرم فی العقل لانا نقول
العقل یحکم بانه یتجدد ویتصرم لو کان موجودا فی الخارج وله اجزاء بالفعل فلا یکون ذلک

الا بوجود امر غير قار الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى
القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا تجدد ولا تصرم
فالجواب ان المراد بالزمان هنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما
حققناه واعلم ان في الدليل المذكور استدلالين احدهما ان المتقدمين القائلين بان العلة ليست
نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في اثبات ان معروض القبلية امر غير قار وذلك ظ
ثم يمكن ان يقال انما اوردهما لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل اذ هما قبل الحادث
وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث بعد ما لم يكن بعدية بالقياس
الى العلة وليست تلك العلة كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا تجامع مع البعدية والعلة التي
لا تجامع مع البعدية لا يكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود الحادث بعد
ان لم يكن يقتضي ذلك القبل امر غير قار يتجدد ويتصرم وهو الزمان على كل من الاستدلال
عدم اجتماع القبلية والبعدية او تجدد القبل وتصرمه فلا يخفى منافاة الاستدلال يستلزم استدراك
احدهما لا محالة وقد علم من هذا انه لولا ايراد المقدمتين لما احتيج الى اثبات القبل بالذات بل
يكفي في اثبات وجود القبل في الجملة   واعلم ان الزمان ظ الانية اراد ان يبين انه لم وسم
هذا الفصل بالتنبيه والفصل الاخر بالاشارة فقال لان الزمان ظ الانية خفي المهية اما انه
خفي المهية فظ واما انه ظ الانية فلان سائر الناس يحكمون بوجوده حتى قسموه الى الساعات
والايام والاسابيع والشهور والسنين فان قلت ان الزمان مطلقا ظ الانية لا الان وجود الزمان
قبل كل حادث ليس بظ وهو المط من الفصل فما هو ظ الانية ليس مط من الفصل وما هو المط
عن الفصل ما لابتيان ليس بظ الانية فلا يناسب التنبيه بالفصل عن الاشارة فنقول كون الحادث
مسبوقا بزمان ظ ايضا فان الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الا ان هناك زمانا ما كان فيه
ثم زمانا اخر كان فيه فان لفظ كان مشعرة بالزمان على ما صرح به الامام في اغراضه نعم لا يمكن
ان يقال كان معدوما او كان الله تع موجودا من ان ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل
والا فلا احتياج في التنبيه اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية الجلاء ان نعقل
واعلم انه انما بنيه هنا المقدمتين ليستعين بهما في دفع شبه الامام

المقدمة الاولى ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية بخاصيتيه
اي الذاتيين فان القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فالشيء يكون قبل شيء
اخر لوقوعه في زمان قبل زمان الاخر واما الزمان فهو قبل زمان اخر لذاته المتقدمة المتجددة
فلئن عاد السائل وقال المتقدم اما ان يكون نفس المتجدد وهو مح او غيره وح يختلف اجزاء
الزمان فلا يكون متصلا فلنعد الجواب بان التقدم والتجدد بعد فرض اجزاء الزمان ولا اجزاء
لاجزاء الزمان في نفس الامر ولا يصح تعريف الزمان بهما فرق بين التصديق بانية الزمان
وتصور ماهيته فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظ انه يصح تعريف
الزمان بهما كما امكن الاستدلال بهما على وجوده لكن وقع الاستدلال بهما ولا يصح التعريف
فلا يقال الزمان ماله القبلية والبعدية لان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على
تصور الزمان فيكون التعريف دوريا ثم ان شئ قيل انما يلزم الدور لو كان التعريف
بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل مطلق القبلية والبعدية لكن لما كان
مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التميز بانهما لا يجتمعان معا
اجاب بانه لا بد في التعريف من هذا المميز لكن المعنى يقتضي مقابلة اقسام القبلية والبعدية
وليس هنا الا زمانية فيعود الدور فان قيل كما لا يصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية الذاتيتين
لا يصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان
فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المط اجاب بان الزمان لما كان معروف
الانية لم يلتفت الشيخ عليه الى ذلك فان الغرض في التنبيه ليس الا ايضاح ما فيه خفاء ببسط
عبارات والكشف عن حجابات هي مناط الحكم فاقصد المط فيه لا ينافي ذلك واعلم ان الشيخ
عرف الزمان في الفصل الاتي بالقبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان معا واشار الشارح
بهذا البحث الى اختلال في ذلك المقدمة الثانية ان القبلية والبعدية الزمانيتين اضافيتان
لان القبل لا يكون قبلا الا بالقياس الى بعد وكذلك البعد وهما ليسا بموجودين في الخارج
لان وجودهما يتوقف على وجود كل شيء من الزمان معا وهو مح فيستحيل وجود القبلية والبعدية
لكن ثبوتهما في العقل يدل على وجود معروضهما كما اذا ثبت القبلية لعدم الحادث دل على
ان معروض القبلية بالذات موجود معه وههنا سوال وهو ان يقال لما ثبت ان لا وجود

بالذات ح

تعريف الزمان

او لا وجه

للقبلية والبعدية في الخارج بل هما امران اعتباريان ولا شك ان الامر الاعتباري
لا يستدعي وجود معروضه في الخارج فهذا الكلام ينافي آخره اذ هو يبين احدهما انه
يثبت ان معروض القبلية يتجدد ويتصرم ولا شك ان العدم لا يتجدد ولا يتصرم فيكون
موجودا في الخارج واعترض بان الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود
معروضيهما والدال على ما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان المتصرم هو القبل
والمتجدد البعد والقبلية والبعدية اللتان لا يجتمعان لا بد ان يتصرم احدهما ويتجدد الآخر
فدلتا على وجود المعروض في الخارج وثانيهما انه يثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد فعدم
اجتماعهما اما ان يكون في العقل وليس كذلك لاجتماعهما في العقل حين عرض لاحدهما
القبلية وللآخر البعدية او في الخارج فلا بد من وجود المعروض في الخارج وهذا منقوض
بالعدم والوجود فانهما لا يجتمعان لا في الذهن بل في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم
في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع واعلم ان القبلية والبعدية لا تلحقان
الا لاجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية والبعدية فموضوعهما اجزاء الزمان
وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتتالى الآنات
فح لا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما
على وجود الزمان اذا عرف هذا عرف اندفاع الجوابين واتجاه ان يقال للشيخ معروض
القبلية والبعدية على ما صرحت به اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود
معروضهما او يقال معروض القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين
في الخارج لزم اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه مح والحاصل ان القبلية والبعدية
لانهما اعتباريتان لا يدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما في الخارج
والجواب ان المراد بالمعروض هنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما لان محلهما جزء
الزمان المعقول لا الموجود في الخارج اي ما يعرض القبلية والبعدية بسببه فانهما يعرضان
للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المنقسم الموجود في الخارج فاطلق المعروض على
سبب المعروض مجازا والى هذا المعنى اشار في فصل سبق الحدوث بالمادة حيث قال الامكان
من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لا محالة موجودا في الخارج كما مضى في التقدم لعينه

موضوعا خ

في امتناع القبلية فليس من الموجودات حاصل الجواب ان القبلية امر
اعتباري لا وجود لها في الخارج لكن لها اعتباران احدهما من حيث عروضها
لاجزاء الزمان بحسب الذات وح لا يكون في زمان آخر والثاني من حيث
ذاتها فهي توجد في الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون ذا قبلية
اعتبارية فهذا الاعتبار والقبليات لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
وفي قوله ولا يتسلسل لطيفة وهي ان المشهور ان التسلسل في الامور الاعتبارية
ليس بمحال فينبغي ان يقول ولا يتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية
تتسلسل وهو ليس بمح بل المراد ان هذا باب التسلسل في الامور الاعتبارية موقوف
على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع
انقطعت السلسلة ، وبهذا يندفع الاعتراض بان العدم لو اتصف بالقبلية
اي انهم قالوا عدم كل حادث قبل وجوده فقد وصفوا العدم بالقبلية فلو كان
وجوديا لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه مح والجواب ان العدم امر اعتباري
فيصح كونها لا للعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث فلو قيل هذا ينافي ما
ذكر من ان معروض القبل ليس هو العدم نقول المراد ثمة معروض القبلية بالذات
كما عناه واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشيخ على هذه الاسولة لا توجيه لها
اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات
الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بهما موجودا في الخارج فلا يلزم ان
يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشيخ في تلك
الاجوبة ما زاد على انها امر اعتباري وكونها امرا اعتباريا لا ينافي عدمها في
الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها
متعلقة بامر خارجي يدل على وجوده كما مر مرارا ثم انه اشتغل بالمعارضة
هذا نقض اجمالي وجه تقريره ان الدليل الذي ذكرتموه ليس بصحيح بجميع مقدماته
والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك لان بعض اجزاء الزمان قبل البعض

القبلية

عن ل

الآخر وليست معه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا توجد معا
وان لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان
اخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على اول التوجيهين لا الثاني ثم انه قد
يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض بوجهين الاول ان الزمان متقض لذاته بمعنى ان ماهيته وحقيقته تقتضي لذاتها
ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستحقاق القبلية والبعدية لحاصلتان وعن زمان
اخر واما الحركات فليست كذلك لان الجزء المعين منها يعقل حصوله متاخرا وبالعكس فلا
جرم لم يمكن كونها قبلا وبعدا لنفسها في انها فلا بد ان يكون لامر اخر والجواب عن
هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة في الماهية فان
كانت متساوية في الماهية استحال ان يكون بعضها متقدما لذاته وبعضها متاخرا لذاته
اذ الاشياء المتساوية في الماهية يجب ان تكون متساوية في اللوازم وان كانت مختلفة
في الماهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء بالفعل ويكون
مركبا من الانات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل لو قبل القسمة يكون اجزاؤه
المفروضة بعضها متقدما وبعضها متاخرا الا انه غير قار الذات والتقدير ان التقدم
والتاخر ليس من اختلاف الاجزاء في الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان موجودا
مشتملا على اجزاء بالفعل والمقدر انه جزء واحد هف فان امتنع ان يقبل القسمة فيكون
انا نم انه
وثانيهما انا لا نسلم ان بعض اجزاء الزمان سابق على البعض لذاته لكن يحصل منه
ان المتقدم الذي لا يجامع المتاخر لا يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتاخر
والمتقدم فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لا يجامعه
ولا يكون ذلك الا باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتاخر الفرق الثاني انا لما اعتقدنا
ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء اخر كفى ذلك في حصول القبلية والبعدية
اذ المعنى يكون اليوم متاخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس واما اذا علمنا
لم يحصل اول الحادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحادث شيء حتى يكون

الحوادث

معنى تاخره انه لا يكون حاصلا عند حصول ذلك الشيء فلا يكفي في حصول القبلية والتقدم
في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد
اللذان لا يوجدان معا لا يفتقران في الزمان الى زمان اخر ويفتقران في الحوادث
اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب عنه ظ الا ان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد
معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه
بعد ان سلم ان معناه انه لم يوجد معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل شيء اخر
فالاولى ان يقال كما ذكره الامام لا نسلم ان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ان اليوم
لم يوجد مع امس والا كان اليوم متاخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معنى ذلك ان
اليوم لم يوجد حين كان امس ولفظ كان مشعر بزمان مضى فيكون للزمان زمان
سلمنا ان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس لكن المعية اضافة والاضافة متاخرة عن
المضافين فلا يكون المعية نفس اليوم او نفس امس بل معناه الا ان اليوم يوجد في زمان
بل ليس ه
لا يوجد فيه امس فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم ان يكون للزمان الذي
مع الحركة زمان اخر والجواب المحرر الجواب موقوف على مقدمة وهي ان
الموجود الغير القار الذات لا شك ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود معا فيكون بعضها
قبل وبعضها بعد فمنها ما حكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها لمجرد تصور
تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر اخر وهو الزمان فانه اذا فرض له اجزاء لا يكون
تلك الاجزاء الا يوما وامسا وحكم العقل بان اليوم متاخر وامس متقدم لا يتوقف
على ملاحظة امر اخر غير مفهوم اليوم وامس بل بمجرد تصورهما كاف في ذلك ومنها
حكم العقل بتقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء اخر كالحركة
فان كل جزء يفرض منها العقل متقدما ومتاخرا وانما يحكم العقل بتقدمه او تاخره
بواسطة وقوعه في زمان متقدم او متاخر اذا تمهد هذه المقدمة فنقول الزمان
متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل اذا فرض العقل له اجزاء
متقدم بعضها وتاخر بعضها ليسا امرين موجودين عارضين لها بسببهما صار بعضها

بسببهما

متقدما والبعض متاخرا كالسواد والبياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود وبعض ابيض
فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب ذاته ان اجزاء الزمان
موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج عارضان لاجزاء
الزمان ولتلك الاجزاء بمقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا
حقيقة الزمان لم يحتج في تصور تقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها بل في التصديق بان
بعض الاجزاء متقدم والبعض متاخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات
كالحركة فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها وتاخر البعض بل انما يصير
متقدما ومتاخرا لوقوعه في زمان متقدم او متاخر ولهذا لا ينقطع السوال الا
عند الوصول الى الزمان فاذا قيل لم تقدم الحادث الفلاني على ذلك الحادث
فيقال مثلا لان هذا الحادث وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة
عمرو وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم وقع تلك الواقعة
سابقة يقال لانها كانت امس وهذه كانت اليوم يوقف السوال قطعا وبهذا
التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحال ان يقتضي
بعضها التقدم وبعضها التاخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان
موجودة في الخارج ويكون بعضها علة التقدم وبعضها علة التاخر وليس كذلك فليس
معنى عروض التقدم والتاخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها وتاخر
البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار وكون مهيتها هي عدم الاستقرار
ومن هذا ان الشارح اختار في جواب النقض المذكور عدم الفرق الاول ودفع الجواب
الاول من جوابيه ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه فيما تقدم فان القبلية
والبعدية اللتين لا يجتمعان لا بد ان يكونا بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان
فبحسب الاجزاء التي هو نفس القبل والبعد واما في غيرها فبحسب الزمان المحيط
بالقبل والبعد واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشي للزمان فان
معية الحركة للزمان هي معنى الحركة اي كون الحركة في زمان ومعية الشي للزمان

هي كون

هي كون شئ احد هما عين شئ الآخر اي كونهما في زمان واحد والمعية الاولى
لا تحتاج الى زمان خارج عن المعيتين بخلاف الثانية فانه لا يلزم من كون الحركة
في زمان كون الحركة والزمان في زمان   ربما عرفت ان مهية الزمان فقد علمت
ان قبل كل حادث امرا متجددا منصرما والتجدد والتصرم لا يخلوان من تغير والتغير
منها لا يكون الا على سبيل التدريج وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك فالزمان
تعلق بالحركة وهم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو حادث وكل حادث فقبله زمان
فكل زمان قبله زمان اخر فالزمان متصل لا الى اول فهو لا يتعلق بالحركة
المستقيمة لوجوب انقطاع الحركة المستقيمة بل بالحركات المستديرة وهو يحتمل
التقدير لما مضى من انه في فرض الحركة المنقطعة نهايتها على بداية الحادث من ان
القبل من نصف الحركة اقرب والنقص من ابتداء الحركة ابعد وازيد
هو كمية للحركة لا من جهة المسافة فالحركة لا يقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل
لمسافة او الزمان فانا لو فرضنا حركتين احدهما في فرسخ والاخرى في فرسخين و لا نظر
الى المسافة والزمان لا يعلم طول احدهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هي
من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة فلانها ينطبق
عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كل المسافة فيعرض لها الكمية
بحسب المسافة لسنا نقول ان للحركة كمية عرضية وللمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية
المسافة وانما الزيادة والنقصان لعروضها للحركة لكمية المسافة كما في السواد الحال
في الجسم واما من جهة الزمان فلانه لم ينطبق على الحركة حتى ان الحركة في نصف الزمان
نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان فعلم ان الزمان كمية الحركة وكمية الحركة من
جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة المسافة جهة التقدم والتاخر اللذين
يجتمعان فان المسافة ينقسم الى متقدم ومتاخر في الوضع يجتمعان معا في الوجود
وجهة الزمان جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فالزمان كمية الحركة لا من
جهة التقدم والتاخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة والزمان ليس كمية

تعريف ان الزمان ان ان ان كان يكون
ان اول اولا وابدا يكون فان الزمان
متصل يستمر لا الى اول لا
على التقدير الاول فلا
واما على الثاني فلان
يستلزم زمانا لا
اول
ه

الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فانها
جهة الزمان   قال الشيخ في الشفاء التقدم والتأخر في الحركة تابعان اما للتقدم
والتأخر في المسافة او للتقدم والتأخر في الزمان فكما ان المسافة اذا انقسمت الى
متقدم ومتأخر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام الى متقدم ومتأخر كذلك الزمان
اذا انقسم الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة الى متقدم ومتأخر بحسب ذلك ايضا يعني
ان المتقدم من الحركة هو ما حصل في المتقدم من المسافة او الزمان لكن للمتقدم والمتأخر
في الحركة من المسافة يجتمعان معا في الوجود ومن الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون للتقدم
والتأخر في الحركة خاصية من جهة ما معا اي التقدم والتأخر للحركة لا من جهة ما معا للمسافة
وتلك الخاصية كونهما لا يجتمعان ويكونان اي يكون المتقدم والمتأخر معدودين
بالحركة فانا نعد المتقدم والمتأخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة اذا تجزأت فيهما
كانت اكثر كان عدد المتقدم والمتأخر اكثر وان كان اقل كان عددهما اقل فعدد
الاجزاء المتقدمة والمتأخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت كان مقدارها
الزمان فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متأخر ومتقدم تبعا لانقسام المسافة
لا تبعا لانقسام الزمان وهذه الكلمة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا
الزمان بالتقدم والتأخر في المسافة لا في الزمان لئلا يلزم الدور بخلاف ما في الاشارات
فانه قال من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وليس هذا الا التقدم والتأخر
الزمانيين فهو مستلزم للدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفاء يريد
بان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة لحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا
ان يوجد او ممتنعا ان يوجد والممتنع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لزم الانقلاب وهو
قبل وجوده ممكن ان يوجد فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة
معللة بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس
القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشيء في نفسه وكونه مقدورا
ما بالقياس الى القادر لا يقال يجيء ان الامكان امر اضافي وهو ينافي القول

والمتأخر من الحركة نحو
الزمان لا يجتمعان كـ
ما يحصل في المتأخر من
المسافة او الزمان م

بانه امر للشيء في نفسه لانا نقول المراد ان الامكان امر للشيء بالقياس الى القادر ويكون
مغايرا لكونه مقدورا او نقول اما ان يكون جوهرا لا في موضوع او عرضا في موضوع والاول
مح لانه امر اضافي والامور الاضافية لا يكون جوهرا فهو اذن عرض موجود في محل
ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع
ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم وهو قوة
الوجود ومادة هي موضوع تلك القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان
ليس نفس القدرة لو حذفت من البين لتم البيان الا انه لما كانت القدرة سابقة على
وجود الحادث كما ان الامكان سابق عليه فربما ذهب الوهم الى انه هي او وردت
تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكان سائلا يقول المراد بهذا
الامكان اما الامكان الاستعدادي او الامكان الذاتي فان كان الاول فلا
نم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود قوله لان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن الوجود
او ممتنع الوجود قلنا لا نم الحصر وهو ظ وان كان الثاني فلا نم احتياجه الى محل غير الممكن
بل من الجائز ان تقوم بغير الممكن والا لكان الممكن في نفسه غير ممكن اجاب عنه بقوله واعلم
ان كل امكان وهو تفصيل ذكره الشيخ في الشفاء وتقريره ان المراد الامكان الذاتي
وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود
اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض
هو كون الشيء شيئا اخر كوجود الجسم ابيض فالممكن ان يوجد اما ممكن ان يوجد شيئا
اخر او ممكن ان يوجد في نفسه فان كان ممكن ان يوجد شيئا اخر فلا بد من وجود
ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض لان الامكان
ههنا اضافي الى وجود الابيض في وهو وجود الجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا اخر وكذا
ما يقال الجسم يمكن ان يوجد له السواد فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا اخر
وهو اسود والغرض من قوله هو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له او بالقياس
الى صيرورته موجودا اخر التعبير عن معنى الوجود بالعرض بعبارتين متقاربتي المعنى

دونهما

اماح

فان احدهما ان الوجود بالعرض هو ان يوجد لشيء شيء اخر وثانيهما ان يوجد شيء شيئا اخر
ولا شك انه متى وجد شيء لشيء يصير بحسب وجوده لشيء اخر وبالعكس كما يقال الماء يمكن ان
يصير هواء فان الامكان فيه بالقياس الى وجود الهواء للمادة المائية وهو وجود لهما
بالعرض وكما يقال المادة يمكن ان يكون موجودة بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة
فالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذي هو وجود للمادة بالعرض لا وجودها
في نفسه فهذه الامكانات يستدعي شيئا حتى يمكن ان يوجد شيئا اخر او يوجد لشيء
آخر وهو موضوع موجود معهما هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما الامكان ٢ الممكن
ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا في غيره او مع غيره واما بحيث متى
وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره فان كان بحيث متى وجد كان
قائما بغيره او مع غيره فهذا الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكن ان يوجد
لكنه اذا كان موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما امكن ان يوجد قبل حدوثه امكن
ان يوجد قبل حدوثه قائما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره
اذا وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه به او معه فيكون ذلك
الغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وقوله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك
الشيء انما يصح في الحادث الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه ليس
حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس حامل وجوده وان كان بحيث متى وجد
كان قائما بذاته من غير تعلق بالغير امتنع ان يكون حادثا اذ لو كان حادثا لكان له قبل
حدوثه امكان وجود وليس بعرض والا لكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا بموضوع
يتعلق به امكانه والتقدير انه لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم
ان يكون امكان وجوده جوهرا قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف بجوهر
فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث
اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان شيء لشيء او امكان وجوده بالذات وهو امكان
وجود شيء في شيء او مع شيء واياما كان فهو محتاج الى موضوع موجود معه وبالتفصيل

الاشياء

الاشياء الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس والاعراض والصور امكان
وجودها هو امكان وجودها في جسم او مادة وامكان وجود المركبات هو امكان وجود
صورها في موادها واما امكان النفوس فامكان وجودها متعلق بما يصلح ان يكون آلة
لها في الاستكمال وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو المط
وانت بادنى تامل تعلم ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفى احدهما
في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات التي قبل وجود الحوادث امكانات ذاتية
لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهيولى
الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعد والى المعادن فيه بعد والى مادة النبات فيه قرب
والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده
يختلف فلا يكون امكانا ذاتيا اجاب بقوله وامكانات هذه الاشياء وتحرير الجواب انه
قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود شيء في شيء او معه وله اعتباران ١ احدهما
من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة يختلف قربا
وبعدا او يكون قول الامكان على افراده بحسب التشكيك لاختلافه بالقرب والبعد
ولا شك ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع
فالامكان الذاتي انما يختلف من حيث تعلقه به وثانيهما من حيث وجوده في نفسه وبهذا
الاعتبار امر لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجودها لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع
فقد علمت ان عدم اختلاف امكان الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود
موضوعه بقي على الاستدلال منع وهو انا لا نسلم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود
لكان امكان وجوده اما جوهرا او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج
والمنع وجوابه انه لما ثبت ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في شيء فلا يخلو اما ان
يكون موجودا في الخارج او لا يكون واياما كان يحتاج الى موضوع موجود في الخارج اما اذا
كان موجودا فظاهر واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجي فمن حيث تعلقه به
يستدعي وجوده في الخارج كما في بحث التقدم والتاخر وهذا الجواب انما كان هذا الشي

في دفع اشكالات الامام لكنه لا يتم في التعليل لان المنع ينتقل الى مقام اخر وهو
انا لا نسلم ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يكون كذلك لو كان كل
حادث لا يوجد الا في شيء وسائر ما ذكر يتوقف على كون الامكان اما عرضا او جوهرا
وهو اول المسئلة لا يقال كل حادث فهو يوجد في شيء او مع شيء لان ما لا يوجد كذلك
لا يكون له حادثا او الا امكن وجوده قبل حدوثه لكن بين وحد لا يوجد الا جوهرا قائما بذاته
من غير تعلق بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه لامكن وجوده قبل وجوده جوهرا قائما بذاته
وانما يمكن قبل وجوده جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا اذ انه لو لم يكن موجودا لامتنع
ان يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا هف واذا ثبت
ان كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع شيء فلا يكون امكانه الا امكان وجود شيء
في شيء او معه وهو المقصود لانا نقول الممتنع هو ان يكون بشرط العدم لا في وقت العدم
فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده وان لم يمكن ان يكون بشرط ان يكون
قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشق الاول فان الممتنع وهو القائم بالغير بشرط عدمه
لا في وقته فيمكن ان يوجد الغير ويقوم به قال الشيخ في الشفا لما ثبت ان كل الحادث
قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا بد ان يكون امرا موجودا فانه لو لم يكن موجودا
لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود هف وفيه نظر لانا
نقول لا نسلم ان امكان الوجود لو لم يكن موجودا لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون
كذلك لو لزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء المحمول الخارجي وهو مم فان العمى ليس بموجود
في الخارج ومبدؤه اعني في الخارج والاولى ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادي
بان يقال لا شك في امكان الحادث فامكانه اما ان يكون كافيا في فيضان وجوده
عن المبدأ او لا فان كان كافيا يلزم قدم الحادث وهو مح وان لم يكف بل توقف
فيضانه على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او محدثا لا سبيل الى الاول والا
لزم قدم الحادث والشرط المحدث يتوقف ايضا على شرط اخر محدث وهكذا الى غير
النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على وجود هذه الشروط الغير المتناهية

وهو تم والالزم التسلسل في امور موجودة مترتبة او على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم
وهو ايضا مح والالزم قدم الحادث او عدمها اللاحق فكل شرط يكون معدا الا انا لا
نفي المعد الا ما يكون الشيء موقوفا على عدمه اللاحق ككون الجسم في اوساط الاحياز
فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحياز للقطع ان الكون في المنتهى لا يمكن الا اذا كان في
الوسط والالزم كون الجسم في مكانين معا وهو مح بل يمعنى انه يكون في الوسط بعدم كونه
فيه حتى يمكن ان يكون في المنتهى فهذه الشروط المتسلسلة كلما يتنازل يقرب وجود
الحادث الى افاضة العلة فلا بد ان يحدث بحسب حدوث كل شرط شرط حالة مقربة
للحادث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لا يكون قائمة بالحادث لانه ليس بموجود
بعد بل بموجود اخر وذلك الموجود اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث او لا والثاني
ضروري البطلان فتعين الاول وهو الذي يسمى مادة وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا
وسئل بعض العلماء لم يزول الاستعدادات عند حصول الموجودات فقال الاستعداد
الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول مثلا مثل النطفة فانها اذا حصل
لها استعداد ان يكون علقة وجب ان يزول عنها استعداد النطفة فانه لو لم يزل
عنها استعداد صورة النطفة لم يزل عنها صورة النطفة بناء على ان افاضة الصور بحسب
الاستعداد وعند حصول استعداد صورة العلقة فاضت عليها صورتها وكان استعدادها
باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد المضغة زال عنها هذا الاستعداد فاض عليها صورتها
وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام للانسانية قلت انهم قالوا كل صورة سابقة
فهي معدة للاحقة والنطفة ما لم يتصور بصور عدة في الاطوار لم يتصور بالصورة الانسانية
ولا شك ان الصورة السابقة لا تجتمع مع اللاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي
الموجبة لاستعداد اللاحقة فاذا انتفت يجب انتفاء استعداد اللاحقة بالضرورة قال ليست
الصورة السابقة موجبة لاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتوارد عليها
الحركات الفلكية والاوضاع يحصل بواسطتها للهيولى حالة هي استعداد الصورة اللاحقة
وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل في الاستعداد او لا فان لم يكن

الامكان الاستعدادي

لما دخل اصلا لم يكن معدة وان كان لما دخل يلزم انتفاؤه بانتفائها والتحقيق ان
الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق والثاني كيفية مقربة للمعلول
الى افاضة العلة فالاستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعا واما الكيفية المقربة فهي منتفية
عند الحدوث لا محالة ومن تحقق هذا الفن من سمعته يقول ان للمعد عدمين عدم سابق
وعدم لاحق كما ان لزيد عدمين عدم سابق ازلي وعدم لاحق اذا مات فالمعلول
متوقف على عدم المعد اللاحق والشرط قسمان قسم معد وهو لا يجتمع مع المشروط وشرط
غير معد وهو ما يجتمع معه ومعنى الاعداد تقريب تاثير العلة الى المعلول والاعداد ما لغة
اماده كردانيدن يعني ماده را از جهت تاثير موثر اماده مى كرداند ولا شك ان
المعد تقرب الى الوجود فان امس مقرب لليوم فلو لم يوجد امس لم يوجد اليوم فالمعد
يحدث في المادة كيفية استعدادية لكنها لا تبقى مع المعلول حتى اذا وجد المعلول
انتفى الكيفية الاستعدادية وانما اطنبنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى
الواحد بعبارات مختلفة لانه مثار الاوهام ومزلة الاقدام   ظهر منه ان قول
الفاضل الشارح قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث
قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان او بغيره فان قيل
الحادث قبل وجوده اما نفي محض اولا واياما كان فما ذكرتموه ساقط اما اذا لم
يكن نفيا محضا فظ واما اذا كان فلانه صح الحكم عليه بانه نفي محض اجاب بان
الحكم عليه بالنفي لضيق اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس
هناك شيء اصلا فلا يصح الحكم عليه ضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه واذا لم يكن هناك
محكوم عليه استحال الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث قبل وجوده مقدور للقادر ومتميز
عن العدم فلا يكون نفيا محضا وعارض منع المعارضة بان المنع متميز عن الممكن
مع انه نفي محض وهو نقض اجمالي سماه الامام في تسميته معارضة وجوابه ان الحكم
على المعدومات انما لا يصح بالامور الخارجية واما بالاعتبارات الذهنية كالامكان
والامتناع فصحيح فمنشا الخبط ههنا عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات

القول بان الحادث قبل وجوده ممكن

ونقول

ونقول ايضا ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده نفي محض وليس شيء انه كذلك في العقل
فممنوع وان اردتم انه كذلك في الخارج ولكن لا نم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان حينئذ
وهو ظ ثم قال لم قلتم بان الامكان امر موجود ومما يدل على انه ليس بموجود وجوه
احدها انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان وجوابه ان
امكان الحادث امر اعتباري في نفسه متعلق بشيء خارجي فله اعتباران احدهما
من حيث انه متعلق بشيء خارجي وبهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا انه يدل
على وجود ذلك الشيء الخارجي كما ان الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنها من حيث
تعلقها بموجودات خارجية تستدعي وجود موضوعاتها   هو امكان بل امكان
وجود في الخارج مستدرك بل لا معنى لقوله هو امكان اذ تقدير الكلام ههنا ان الامكان
من حيث تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود وهو امكانه ومنها البين ان لا طائل تحته و
المراد ان لا موجود في الخارج هو امكانه وان كان امكان وجود في الخارج وهذا
ماخوذ من قول الامام حيث قال صرح العقل ما نعني بوجود الامكان في الخارج بل
بامكان الوجود في الخارج كما نقضي بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في
الخارج لكن هذا المعنى لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان بالشيء الخارجي واما اذا لوحظ
نظرنا الى امكان وجود شيء مطلقا كان امكان وجود في الخارج وليس بموجود في الخارج
وثانيهما من حيث ذاته وانه امر اعتباري في نفسه من الاشياء قائم بالعقل وبهذا
الاعتبار موجود في الخارج لانه موجود في موجود خارجي هو العقل و اذا اعتبر وجوده ونسبته
الى ماهيته يعرض له امكان اخر لكن لا يتسلسل لانقطاع الاعتبار لا تقال الامور الاعتبارية
ان طابقت الخارج عاد الاشكال في انها اما واجبة او ممكنة والا فحصولها في العقل
جهل لانا نقول لا نم انها ان لم تطابق الخارج يكون حصولها جهلا لو كان حصولها في العقل
على انها صور الامور خارجية وليس كذلك بل حصولها في العقل على انها احكام موجودة
في الخارج اي عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها في العقل والعوارض
العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث انها انفس احكامها وعوارضها

بموجودة في الخارج من حيث انها محكوما عليها اى من حيث انها اشياء موجودات
في العقل من شأنها ان يحكم عليها بشيء او يوصف بشيء والحاصل ان الامور الاعتبارية
لها حيثيات من حيث انها صفات الموجودات ومن حيث انها اشياء من شأنها ان
توصف وهي بهذه الحيثية موجودة في الخارج لوجود العقل في الخارج ولا استبعاد في ان
ان يحكم له باحكام الموجودات هذا بدل ادخل في جواب السؤال بل هو من سقط
الكلام فان الامور الاعتبارية بانه حيثية يوجد اما ان يكون موجودة في الخارج
اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان العقل موجود في الخارج وكل ما هو
الموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج على ان هذه شبهة ركيكة لا يليق خطورها
لمن له ادنى مسكة فان معنى انه موجود في العقل انه موجود بوجود غير اصيل ومعنى ان
العقل موجود في الخارج انه موجود بوجود اصيل والموجود الغير الاصيل اذا وجد في الموجود
الاصيل لا يلزم ان يكون اصيلا وكانه تصور الخارج مكانا للعقل والعقل مكانا
للامر الاعتباري فان الموجود في مكان موجود في مكان اخر يكون موجودا في ذلك
المكان وهو غلط بين ومن العجب ان شيئا يكون موجودا في الخارج باعتبار معدوما
في الخارج باعتبار نعم الرياد ربما يكون او يجوز وقد يعرض حسن بعيد وثانيها ان الامكان
لو كان موجودا لكان اما حالا في الحادث قبل وجوده او في غيره وجوابه انه قد تبين
ان امكان الحادث هو امكان شيء في شيء فله اعتباران احدهما انه امكان في ذلك
الشيء وثانيهما انه امكان شيء فبالاعتبار الاول عرض من اعراض ذلك الشيء حاصل
فيه وبالاعتبار الثاني اضافة للشيء بالقياس الى وجوده فكونه نعتا للشيء بهذا الاعتبار
لا ينافي حصوله في غيره بالاعتبار الاول وثالثها ان الامكان اضافة بين الماهية والوجود
فلو كان موجودا لم يتحقق الا بعد ثبوت الماهية والوجود فيلزم تقدم على الامكان وجوابه
ان الامكان لكونه اعتباريا لا يستدعي تحقق المتضايفين الا في العقل لكنهما متعلقان
بامر خارجي فيكون موضوعا له موجودا في الخارج كما تقدم في بحث القدم واعلم ان هذه
الاجوبة كلها غير موجهة لان المطلوب من الدلايل كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل

حيثيتان

هذه

هذه الاجوبة انه امر اعتباري فلا يصلح للجواب اللهم الا ان يوجه الاسولة بان
يقال لو كان الامكان معدوما لم يستدع محلا خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه
الثلثة فاما السلف فمنع الجواب بمنع الملازمة ويكفي ان يقال في المنع ان الامكان
وان كان معدوما في الخارج الا انه متعلق بامر خارجي فهو يستدعيه ويستغني عن ذلك
الاطناب لكن الامام لم يورد الاسولة كذلك ووجه كلام الشيخ بان الحادث قبل وجوده
ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والثاني باطل لانه لا فرق
بين عدم الامكان والامكان العدمي فان التفرقة والامتياز بين الامور العدمية
لا يحصل الا عند اختصاص كل واحد منها بخاصية بها يمتاز عن الاخر ولا معنى الوجود الا
ذاك فانقلب المعدوم موجودا وهو محال فتعين ان يكون الامكان امرا ثبوتيا فاما ان يكون
جوهرا وهو محال لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه واما ان يكون
عرضا فلا بد له من محل ثم قال بعد القدح في امكان الحادث قبل وجوده لا نسلم ان الامكان
امر وجودي بل عدمي للوجوه المذكورة ثم ما ذكره من عدم الفرق بين عدم الامكان
والامكان المعدوم منقوض بالامتناع للفرق بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم
ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدمات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم
المسبب والمشروط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط هذا محصل كلام الامام في هذا المقام
ومن المكشوف البين ان لا توجه لاجوبة الشيخ على هذا الكلام اصلا على ان الامام خالف
ترتيب البحث في تقديم المعارضة على النقض وهو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استدعى
امكان الوجود موضوعا موجودا لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول
والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه الفرق بين امكان الحادث وامكان القديم
لان امكان الحادث امكان شيء في غيره فهو متعلق بالغير يستدعي وجوده وامكان
القديم ليس الا امكان وجوده غير متعلق الا بماهيته بالقياس الى وجوده فان قيس الى
ماهيته كان في العقل كعرض في موضوع وان قيس الى وجوده كان كاضافة لمضاف اليه
اما الصور فلان الاوليات حصلت للعاقل اما ان يكون حصولها مع الحادث

بالزمان او قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام فى حدوث تلك الاولوية
كالكلام فى حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية
اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة معا والثانى ايضا باطل لان التوقف
ح اما على وجودها فيكون حصولها معه لا سابقا عليه او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث
الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك
الاولوية وبعدها لحصول عدمها فى الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست بثبوتية
فلا يفتقر الى المادة كما فى الامكان اجاب بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولوية لان
وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كانه ملحوق بوجوب وذلك لانه ما لم يجب صدوره عن
الفاعل لم يصدر عنه والا لزم التخصيص بلا مخصص اذ نسبة تاثيره ح بالنسبة الى جميع الاوقات
على السوية وسمى لزيادة ايضاح ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات
الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لا مطلقا والا
لزم قدم الحادث بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة
ففى هذا الكلام اشارة الى اندفاعهما اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما
المعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا محذور لتوقفه
على عدمها اللاحق لا مطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث اولى اما ان يستلزم وجود
الاولوية اولا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد التنزل لانه مبنى على عدمها
وان لم يستلزم لم تتم المعارضة فى الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون
اولى كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيد اعمى   واعلم ان تاخر الشىء عن غيره
يقال لخمسة معان التاخر مقول بالاشتراك على خمسة معان والذى يضبطها ان يقال
المتاخر اما ان يجامع المتقدم فى الوجود او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو التاخر بالزمان
وان جامعه فاما ان يكون بينه وبين المتقدم ترتيب باعتبار المبدء واخذنا الاخذ
او لا يكون كذلك فان كان يجب الاعتبار فهو التاخر بالرتبة او التاخر بالوضع
وهو اما بحسب المكان كما فى صفوف المجلس او غيره كالاجناس مع الانواع اذا اخذنا

اقسام التاخر

من طرف النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالمتاخر
اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التاخر بالشرف او يحتاج وهو التاخر بحسب بالذات
فاما ان يكون المتقدم علة تامة للمتاخر وهو التاخر بالعلية او لا وهو التاخر بالطبع
وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات
فيكون كل من التاخر بالطبع والتاخر بالذات مقولا بالاشتراك على معنيين عام
وخاص والمتقدم والمتاخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما الا ان المعلول تابع
فيهما للعلة والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره
الش وعندى ان العلة التامة ليست معتبرة فى التاخر بالعلية بل المعتبر هو العلة
الفاعلة يدل عليه قول الشيخ فى الشفاء انه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجوده بغيره
عنه هو العلة الفاعلية وحق مثاله لحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة
تامة لحركة المفتاح ض لتوقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا يتعكس
المتقدم بالعلية على المتاخر كما فى الطبع وقد اطلق اسم التاخر بالذات فى بيان
الحدوث الذاتى على التاخر بالطبع حيث جعلها بالذات اقدم بالذات على ما
بالغير   ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب لان وصول الحصول
الى المتقدم مشعر بان له علة يصل لحصول منها اليه وكذا المراد عليه يدل على ما منه المراد
وايضا الضمير فى بينه لو رجع الى الوجود على ما فسره الامام لكان تقديرا الكلام ان
المعلول لا يتوسط بين الوجود والعلة فى الوجود ومن الظاهر ان قوله فى الوجود على
هذا حشو لا معنى له على اى وجه يفسر كلام الشيخ ففيه زيادة كثيرة اذ يكفى ان يقال
اذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود الآخر وباقى الكلام
لا طائل تحته   وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتى المناسب ان يقال ايراد المثال
للتاخر الذاتى اما اولا فلان الكلام فى اقسام التاخر واما ثانيا فليطابق قوله
فهذه بعدية بالذات   وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل حمل كلام الشيخ مبنيا على
نجيب عن ثبوت التقدم بالعلة اما الحمل الاولى فهو ان الشىء اذا كان علة لآخر احتمال

وجوب الوجود الى المعلول لا بعد وصوله اليها ومروره عليهما واما الثانية فلانه
يقال حركت يدي فتحرك المفتاح او الخاتم تحرك وذلك يدل على التقدم ثم قال الاول
ضعيف لان قوله الوجوب بالعلة وصل الى المعلول كلام مجازي فان اراد به ان
العلة مؤثرة في المعلول فقد بينا انه لا يقتضي التقدم وان اراد شيئا آخر فلا بد من
تصويره والثاني تمسك بكلام اهل العرف سوركيك لانا لا نعلم انهم تصوروا من
ذلك التأثير او غيره وجواب الشارح ظ   وتقريره ان حال الشيء الذي يكون
له بحسب ذاته ترتيب هذه المقدمات ان يقال العدم او اللاوجود حال للممكن بحسب
الذات والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات فيكون وجوده
مسبوقا باللاوجود بالذات وهو كحدوث الذاتي فههنا ثلث مقدمات اما
ان العدم او اللاوجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس الى الخارج او
يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون في الخارج مع وجود علته او لا
مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علته في الخارج يكون معدوما اذ لو كان موجودا
لكان مع وجود علته فالممكن بدون الغير في الخارج مستحق للعدم وان قيس الى العقل
فاما ان يعتبره مع وجود علته او يعتبره مع عدم علته او لا يعتبره مع شيء منهما فان لم
يعتبره مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان موجودا لكان مع اعتبار
وجود العلة وان كان معدوما لكان مع اعتبار عدمها فالحال الذي للممكن اذا لم يكن
مع الغير العدم او اللاوجود ولا نعني بالحال الذاتي الا ما يكون للشيء بلا غير فان قلت
لا نم ان الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علته او عدمها لا يكون موجودا فان عدم
اعتبار العقل لا يستلزم العدم فربما لا يعتبر العقل وجود العلة ويكون الممكن موجودا
فنقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل انما يعتبر وجود
الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم علته فاذا قطع النظر عن وجود العلة
وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه وقد اشار الشارح الى هذا في آخر
الفصل بقوله وتقدير الشق الثاني ان تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها

بجرد

بالذات معدومة باعتبار الوجود حتى لا يبقى الوهم الى ان اللاوجود في نفس الامر
واما ان الوجود حال للممكن بحسب الغير فهو ظاهر واما ان ما بالذات اقدم مما بالغير
فلان رفع ما بالذات اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات
ورفع الذات يستلزم رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير
دون العكس ولا نعني بالتقدم الطبعي الا هذا المعنى قال الامام لا شك ان الممكن
اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا للعدم لكن هذا الاستحقاق ليس
للممكن بالذات والا كان ممتنعا لا ممكنا نعم الممكن لا يستحق الوجود لذاته وهو لا يستلزم
ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته فرق ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق
العدم والمغالطة انما هي في لفظ الانفراد عن الغير فان المراد به اما عدم اعتبار
الغير او اعتبار عدم الغير فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث
لو انفرد استحق العدم واللاوجود بل في هذه الحالة لا يستحق العدم واللاوجود
والا كان ممتنعا وان كان المراد اعتبار عدم الغير فنسلم ان الممكن لو انفرد لاستحق
العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة وهو معنى
قوله فلا يكون الا نفرادا انفرادا وجوابه ان الشيخ لم يقل ان الممكن لو انفرد لاستحق
العدم او اللاوجود بل قال الممكن لو انفرد لا يستحق العدم او لا يكون له وجود وقوله
لا يكون له وجود ليس عطفا على العدم حتى يكون معناه استحق العدم او اللاوجود ورد
السؤال والا لكانت الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطف على قوله استحق العدم ومعناه
سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود وقد صرح الشارح بهذا المعنى في قوله واما بحسب
العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود فلم يدع احد الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد
عن الغير استحق العدم او لا يستحق الوجود واحدهما لازم لان الممكن اما في العقل او
الخارج فان كان في العقل فاما مع اعتبار وجود العلة او مع اعتبار عدمها او لا مع
اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود العلة غير الممكن وعدم العلة ايضا غيره في العقل

الحدوث الذاتي

معدوم ح

بالانفراد عن الغير فههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن في هذه الحالة لا يستحق
الوجود وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان تكون مع وجود العلة وعدمها والممكن
لا ثالث القسمين في الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا في الخارج فالانفراد عن الغير ههنا
هو ان لا تكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة يستحق العدم وقولهم بين القسمين الاخرين
فرق وان ادعوا ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها ولا
مع الامرين الا ان المراد ليس بذلك لاعتبار القسمين الاخيرين في الخارج ولا يتصور
ان تكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير
فاما ان يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج او لا يستحق الوجود وان كان بالقياس
الى العقل وهب ان استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات لكن لا اشك في ان عدم
استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين لازم وهو المط وهذا غاية تقرير
الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق العدم اذا لم يكن ذاتيا
للممكن لم يكن له دفع الاستدلال بل يكفي ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق
الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود مقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث
الذاتي فاذ لك لا اطناب على ان الحدوث كون وجود الشيء متاخرا عن عدمه حتى ان هذا
التاخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا وتاخر الوجود
عن لا استحقاق الوجود لا يستلزم تاخره عن العدم اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث
الذاتي هذا المعنى لكنه مخالف لما سبق وثانيها انه لا يلزم من كون الشيء بحيث اذا ارتفع ارتفع
شيء آخر دون العكس تقدمه لصدقه على اللازم اذا كان صفة للملزوم متاخرا عنه بالطبع مع
انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم دون العكس بل ارتفع شيء لارتفاع اخر دون العكس
يكون متاخرا عنه وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه
فلا يلزم تقدمه عليها بالطبع والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبعي ان يكون المتقدم بحيث
يحتاج اليه المتاخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم   ثم ردان بنيه على ان

المعلول لا يتخلف عن العلة التامة لقائل ان يقول امتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة في قوة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة وقد عبر عن هذه القضية
في الفصل الآتي بالاشارة وعن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه وان كانت
برهانية فكيف صارت ههنا تنبيهية والا فكيف صارت ثمة معبرا عنها بالاشارة
وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد الدعوى
فلذلك عبر عنها ههنا بالتنبيه وثمة بالاشارة   والمنسوب اليه اما ادمي اي
النسبة الى ادم فيقال ادمي بالقصر والفتح واما الى آدمة فيقال ادمي بالمد والكسر وهو
خطاء لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة   تنبيه واشارة في الفصل مكان ان
احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لسبب والشيء عليه وثانيهما ان السبب
في سببيته واحتياجه الى السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك
لان المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا اذ لا وجه لامتناع
فلا بد له من سبب آخر لا الى نهاية والغرض لا يكون ما فرض علة تامة لا يقال لم لا يجوز
ان يصير وجود المعلول بحسب العلة اولى من العدم ولم ينته الى حد الوجوب لانا نقول
المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لا صدوره عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك
الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى وح ان لم يتوقف
صدوره عنه على امر آخر كان ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح
وهو مح وان توقف لم يكن العلة تامة هف ومن فوائد الامام ان الغرض من هذا
البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تع في العالم
اما ان يكون ازليا او لا يكون والثاني ظ لانه لو كان شيء منها حادثا لافتقر الى مؤثر فيعود
الكلام فيه ويتسلسل فتعين ان يكون الامور المعتبرة في مؤثريته سبحانه تع في العالم ازلية فيكون
العالم ازليا لوجوب ترتب الاثر على العلة التامة ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي الا
بالفرق بين الترجيح بلا مرجح وتجويز الاول   مفهوم ان العلة بحيث يجب عنها آ كون الشيء
بحيث يصدر عنه آ غير كونه بحيث يصدر عنه ب فهاتان الحيثيتان ان تقومنا او تقوم احدهما

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

والترجيح بلا مرجح صح

لزم التركيب لا لزم الاضافة لصفتي الخارج فتعدد الصدور يستلزم التركيب او تعدد
الصفات في الخارج فالواحد الحقيقي هو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات في
الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد هذا القدر هو الذي اكتفى به الشيخ ولا اشكال عليه
الا ان يقال ان اريد بتغاير الحيثيتين تغايرهما في الخارج فممنوع ولم لا يجوز ان يكون
وجوب اثر الخارج من حيث يجب عنه ب وان اريد تغايرهما في العقل فلا نم انه يستلزم
تغاير صفتيهما في الخارج وهو ظ والجواب ان المؤثر لم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر
معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والعلم به ضروري ثم ان تلك
الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كان الواجب لم يصدر عنه الا اثر واحد والا
امكن ان يحصل عنه اثر اخر باعتبار حالة اخرى وخصوصية الى ذلك الاثر وقد عبر الشيخ
عنها بالصدور عن الاضافي واشار الى هذا التفصيل في اخر الفصل ونحن وان اصدرنا
حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة واقلها
ارادة تلك الحركة فانها حالة خارجية مخصوصة بها وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها
الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا
تلك الحركة واقلها ارادة تلك الحركة فانها حالة خارجة مخصوصة بها وهكذا سائر
العلل الفاعلية اخر ومما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب هو وجوب صدوره
عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته او لغيره فان كان لغيره
لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي لم يتصور
منه بالذات حصول شيئين هذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره
الشيخ فهو ان الحيثيتين ان تقومتا يلزم التركيب وان لزمتا فذلك الواحد يكون علة
لهما لان الملزوم علة للازم وح يكون علية لاحدهما غير علية للاخرى فيلزم التسلسل
او ينتهي الى التركيب ورد عليه بانا لا نم انهما يحتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانتا
وجوديتين وهو ممنوع سلمناه لكن لا نم ان الملزوم يجب ان يكون علة للازم فان قلت
اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له لم يكن بد من ان يكون معلولا فهو

في التقرير

حسه

حيثية العلة انما يجب بمقتضى العلة الفاعلية لان كل علة والمنع الاول مندفع بما ذكرنا
وكذا المنع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في اسم ولا بد ان يكون علة لهما ح وهو
الفاعل وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور والمسائل الا ان المعلل
ربما فرض الكل في صورة ويستدل عليه ولا بعد فيه ولا سيما اذا كانت الدعوى
واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه اشار الشيخ بقوله ولزيادة الوضوح قال وذانك
الشيئان ٤ وعلى هذا يكون قوله فكل ما لم يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط
الاخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان علة للوازمه وهذا القيد
انما يستفاد من خصوص الدلالة بالسمع   وفي بعض النسخ بزيادة او بالطبع
الحيثيتان اما ان يكون احدهما مقوما او لا بل يكون كل منهما خارجا والاول يقتضي
التركيب فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومتين والشيخ بينه من ما خذ اخر وهو انه
لو كان احدهما مقوما والاخر خارجا لكان حيثية المقوم غير حيثية الاستلزام
فلا بد ان يكون لحيثية الاستلزام مبدأ وان كان خارجا عاد الكلام فيه الى ان
ينتهي الى انه مقوم والمراد بذلك اللازم في قوله حيثية استلزام ذلك اللازم هو احد
الشيئين المعلولين الحاصل لحيثية الاستلزام   ويلزم منه اما تركيب اما في حقيقة
الشيء لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب ذكر اقسام التركيب والظاهر من كلام
الشيخ ان الحيثيتين اذا كانتا مقومتين فاما ان يكونا مقومتين للماهية او للوجود او
بالتفريق اي الحيثيتان هذا لان علة التركيب فاما ان يكون التركيب في الماهية او في الوجود
او فيهما بالتفريق بان يكون حيثية للماهية وحيثية اخرى للوجود والشيخ قال التركيب اما
في الماهية او بسبب وجوده بعد كونه شيئا حتى اذا كان شيء في نفسه ينضم الى الوجود
كان مركبا من الماهية والوجود او يكون التركيب بحسب تفرقه الى اجزاء او الى جزئيات
وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول ووجهه ان يقال
التركيب في الشيء اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود واما التركيب قبل الوجود
فهو التركيب في الماهية واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود واما

الركب بعد الوجود فهو التركب الذي المنقسم الى جزئياته او الى اجزائه وقد يقال
الركب اما ان يحصل بعد الوجود اولا والثاني هو التركب في الماهية كتركب الجسم من المادة
والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشيء اولا والثاني كتركيب الموجود من
الماهية والوجود والاول كتركيب البيت من اجزائه وكجزئيات شيء واحد اذا فرض
كلها المجموع وفي هذا الذي حمل الشارح عليه ان حصول التركب والتفريق غير
معقول فان المنقسم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا منها والا لم يكن جزئياته
بل اجزاؤه   عارض الفاضل قد علمت ان تغاير الحيثيتين يستلزم احد الامرين
اما تركب العلة او تعدد صفاتها كما نص عليه الشارح في قوله بل هو شيئان او شيء موصوف
بصفتين والامام حمل كلام الشيخ على ظاهره وحكم به الى ان تغاير الحيثيتين مفهوما يستدعي
تركيب العلة في حقيقة لا غير ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل المذكور لو صح يلزم ان لا
يسلب عن الواحد الا شيء واحد فانه لو سلب عنه شيئان كالشجر والحجر فمفهوم سلب الشجر
عنه غير مفهوم سلب الحجر عنه فان كان احد المفهومين مقوما يلزم التركب وان كانا
عارضين كانا معلولين فعليته لاحدهما غير عليته للاخر ويعود الكلام فيه ويتسلسل او ينتهي
الى التركب وان لا يتصف الواحد الا بصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه بالجلوس
مثلا غير المفهوم من اتصافه بالقيام الى اخره وان لا يقبل الشيء الواحد الا شيئا واحدا
فان قبول احدهما غير قبول الاخر وهذه النقوض مندفعة بالمعنى المذكور لورودها
عليها لا على اصل الدليل ومحرر جواب الشارح ان السلب والاتصاف والقبول يتعدد لا حقا لا
الحيثيات والاعتبارات فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب
عن الشيء بالقياس الى مسلوب غيره بالقياس الى مسلوب آخر وكذا اتصاف الشيء بوصف
غير اتصافه باخر وقبول الشيء لمقبول غير قبوله للاخر وكما ان السلب عن الشيء واتصافه
وقبوله يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحيثيات وصدور الاشياء الكثيرة
ليس كذلك فان تعدد والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد حيثيات
واما الصدور فعلى ما لم يتوقف الا على شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن لحيثيات

متعدده فتعدده لا يكون الا للتركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب
ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب واعلم انما علمنا ان الصدور
لا يتوقف الا على امر واحد فلانه لو توقف على امرين فلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات
الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه
او الموصوف او القابل اذا كانت له حيثيات فتلك الحيثيات اما ان تكون
اعتبارية فلم لا يجوز ان تكون تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية
واما ان تكون خارجية وح يعود الكلام لانها اما ان تكون مقومة فيلزم التركيب
او عارضة فيلزم ان تكون عليته لهذا غير عليته لذلك فيلزم التسلسل فالمحذور ما اندفع
اصلا ولئن نزلنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا يتعدد بحسب تعدد جهات
والفن مملو عنه واما انه لو توقف على امرين يكون لاحدهما صدور وهلم جرا
فانما يلزم التسلسل لو كان لاحدهما صدور اخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض
فانا لما فرضنا صدور شيء عن شيء فهذا الصدور يتوقف على الصادر والمصدر والصادر
ممكن والصدور هو نفس ذلك الصدور فلا يتسلسل اصلا وقول الصدور يطلق على معنيين
منظور فيه ايضا لان هذا الاطلاق ليس بحسب العرف ولا بحسب اصطلاح القوم بل الصدور
الغير الاضافي غير معقول والعبارة الصحيحة ان يقال ههنا شيئان اثرنا الصدور وحيثية
الصدور والصدور وان كان اضافيا الا ان حيثية الصدور وهي خصوصية التي للعلة
غير لست اضافية على ما اشرنا اليه قبيل هذا   واحتجوا على ذلك بانه لو لم يكن كذلك
اي لا بد من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة فاما ان لم تجوز ذلك يلزم القول
بحوادث لا نهاية لها لان واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز ان يكون علة تامة
لحادث ما والا لزم قدمه وصدور كل حادث يتوقف على حادث اخر وهلم جرا او تقرر الوجه
الاول انه لو وجد الحوادث لا الى اول فاما ان يكون لها كلية حاصرة اي اما ان يكون
كل الحوادث موجودا او لا يكون كلها ومجموعها موجودا لا اول باطل لاستحالة انحصار غير
المتناهي وكذا الثاني لان كل واحد منها موجود فيكون الكل موجودا وعلى ما اداه ما في الكتاب

انه لو وجد الحوادث لا الى اول لكون كل واحد موجودا فيكون الكل موجودا فيلزم ان
يكون لما لا نهاية له كلية حاصرة في الوجود وهو محال وعلى هذا يكون قوله وان لم يكن كلية حاصرة
لاجزائها معا فانها في حكم ذلك مستدركا لا حاجة اليه اصلا لان ذلك يقتضي
قدم الفعل الحكما يستدلون على قدم فعل الصانع بوجهين الاول من حيث الفاعل
وتقريره ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الاولية وكل ما يحتاج اليه في
التاثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة فيلزم قدم الفعل
والتقييد بالاولية لخروج الصفات الاضافية والثاني من حيث الفعل وتحريره انه لا يجوز
ان يكون فعله مسبوقا بعدم ما ثم يوجد اذ العدم الصريح لا تميز فيه حتى يكون امساك الفاعل عن
الحادث اولى في بعض الاحوال من الحادث في بعض او حتى لا يكون لا صدوره عن الفاعل
اولى في بعض الاحوال من صدوره في بعض بل لو كان صدوره واجبا كان في جميع الاحوال
او لا صدوره كان في جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرة وهذا بالحقيقة رد
على من قال انما حدث في الوقت لانه كان اصلح لوجوده او كان ممكنا فيه وهم الفرقة الاولى
والثانية وتقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة واما
توقف الواحد منهما فقدم على الجواب مقدمة وهي ان ليس معنى توقف الحادث على حادث
اخر او احتياجه اليه انهما موجودان معا ويتوقف وجود الثاني على وجود الاول ويحتاج اليه
بل معناه التوقف والاحتياج في العدم اي انهما معدومان معا لان الحادث الاخر لا يوجد
مع الحادث الاول والحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان المتكلمين لما اثبتوا
اول الاوقات واول الحوادث فلعلهم فهموا من توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له انه يكون
فيما مضى وقت لا يوجد شيء من الحوادث ثم يتعدى الحوادث وينقضي ما لا نهاية له منها ثم يوجد
هذا الحادث فالشيخ استفسر وقال قولكم يلزم ان يكون وجود الحادث موقوفا على
انقضاء ما لا نهاية له حتى يصل النوبة اليه وهو محال ان عنيتم ان هذا الحادث يوجد بعد
حوادث غير متناهية موجود وكل منها في وقت فلا نسلم انه محال بل هو عين النزاع وان عنيتم
به ذلك المعنى وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت

حوادث لا نهاية لها ثم بعدها هذا الحادث فلا نسلم الملازمة وانما تصدق لو كان
فيما مضى وقت كذلك وهو اول المسئلة على ان كل وقت فرض لا يكون بينه وبين
الحادث الاخر الا عدد متناه ففي جميع الاوقات كذلك اذ لا فرق عندكم بين
الجميع وكل واحد والثالث اشار بقوله بل اي وقت فرض الخ وقوله الثالث وكان وجود
الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له مشتمل على التناقض لانه
فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء من الحوادث وكيف يفرض وجود الحادث اليومي
اللهم الا ان يراد بذلك الوقت اليوم اي وجود الحادث اليومي في اليوم يتوقف على انقضاء
ما لا نهاية له لكنه خلاف الظاهر بل يعني الشق الثاني في استفسار هو العبارة المنقحة هنا ان
يقال ان عنيتم بقولكم لو كان قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا
الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له ان وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء
ما لا نهاية له في اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث فلا نسلم
الملازمة وان اردتم توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له في اوقات غير متناهية
فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع مراده ان النزاع في القدم والحدوث
سهل جواب سؤال الامام وهو ان مسئلة الوحدة اجنبية عن مسئلة القدم والحدوث لا تعلق
بينهما فان قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدائها ولا كثرته وكذا حدوثها فلا اثر
للقدم والحدوث في مسئلة الوحدة فتعلقها بمسئلة الوحدة في قوله بعد ان يحصل ان الواجب
الوجود واحد فاعل عن التحصيل اجاب بان المراد التعلق في مسئلة التوحيد بالقياس
الى مسئلة القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب والله اعلم بالصواب

النمط السادس

لما رسم هذا النمط بثلاثة امور الغايات ومباديها والترتيب فلا نسب ما ذكره الشارح فان
الشيخ في هذا النمط نفى اولا الغايات عن افعال المبادي العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك
وهي تشبهها بالعقول وكل ذلك كلام في الغايات ثم اثبت مبادي الغايات وهي
العقول ولما كان بيان الغايات مفضيا الى اثبات العقول قدمها ثم اخذ في الدلائل
الاخر على وجودها ثم شرع في ترتيب الموجودات فقدرت المباحث في النمط على عنونة

هذا خلاصة ما ذكره الش وقول الامام اول المقصد في هذا النمط ان كل فاعل بالقصد
والارادة فهو مستكمل بفعله منظور فيه لان المقصد ليس منه المستدل لما تبين في النمط
السابق من ذنابهم الى انه تع مختار فلا بد من القول بارادته فلو كان كل فاعل بالقصد
والارادة مستكملا بفعله لزم ان يكون تع مستكملا بفعله وانه تع بل المقصد ان كل
فاعل لغاية مستكمل بفعله واللازم منه سوا ان لا يكون البارى فاعلا لغاية لا ان
لا يكون فاعلا بالقصد والارادة حتى يكون موجبا فقد بطل الوجه الاول واما توجيه
الوجه الثانى فهو انهم لما استدلوا على القدم بان الفاعل اذا استجمع جهات الفاعلية
وجب ان يكون فاعلا في الازل كان عذر القائلين بالحدوث انه فاعل
بالقصد والارادة فيجوز ان يتعلق ارادته بخلق العالم فى وقته وبابطال ذلك يندفع
هذا العذر وفيه نظر لانهم يجعلون للبارى ارادة متجددة واما الارادة الازلية فهم
قائلون بها كما مر آنفا وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان قضية انما قال
لو كان قضية لانه توقف الغنى وتوقف الشئ ليس بصدد نقاله بل تصوره وتعيين مفهومه
فلا يكون القول المركب من المعرف والمعرف قضية وانما قال كعكس نقيضه لان هذا الكلام
اشارة الى قول الشيخ فمن احتاج الى شئ اخر فهو فقير وموضوعه ليس نقيض محمول الاول
لو كان قضية وهو قوله غير متعلق بشئ خارج عنه وان تقاربا فى المعنى ومحموله ليس نقيض
موضوع الاول وهو الغنى وان كان فى قوته وكلام الشيخ انه انما اعتبر فى الغنى الاستغناء
فى الامور الثلثة لانه لو افتقر فى شئ منها لزم ان يكون فقيرا فلا يكون غنيا وعد
وضده كذلك فيعرف قال الامام لما فسر الغنى بانه الذى لا يفتقر فى احد الامور الثلثة
كان مقابله وهو المفتقر فى احدها فخرج كلامه الى انه لو افتقر فى احدها لافتقر فى احدها
ولا فائدة فيه اجاب الش بطل نقض الاول انا لا نم ان معنى الفقر هو المفتقر فى احدها
بل المفتقر اعم منه لتحقق الفقر فى الاضافات المحضة وفى المال وغيرها وحمل الاعم على
الاخص مفيد ولئن سلمنا ان معنى الفقر ذلك لكن لا نم ان حمله على المفتقر فى احدها
خارج عن قانون الخطابة فان الحد يحمل على المحدود ويكون ذلك مقدمة خطابية يذكر

الغنى

الفقر

بقربا
لمعنى المحدود الى فهم الجمهور وعلم من هذا التوجيه ان تعديم الش هذا المنع على المنع الاول
ليس على الترتيب الطبيعى على ان فيهما نظرا اما فى الاول فلان الفقر حد الشيخ مقابلا
للغنى فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله والا لجاز ان يصدق على الغنى فلا يكرم الخلف
واما فى الثانى فلان الامام ما قال انه خارج عن قانون الخطابة بل انه جار على قانون
الخطابة فقد يكرر المعنى الواحد فى الخطابة والمحاورة ايضاحا وتفهيما للعامة لكن
المقام برهانى يجب ان لا يستعمل الخطابة فيه فيما نقله تعبير لعله وقع من اصلاح
النسخ الطريق الثانى ان الامام صدر هذا الفصل بانه فى تفسير الغنى وهو الذى
لا يفتقر الى الغير فى ذاته وهو انه لا فى شئ من صفاته الحقيقية ولا سيما انه فى قوة
قضية قائلة بان المحدود هو الحد وهو فى قوة قضية قائلة بان مقابل الحد مقابل المحدود
فلو لم يكن فى هذه القضية فائدة لم يكن فى تعريف الغنى ايضا فائدة ونقول
انا سلمنا ان الفقر هو المفتقر الى الغير فى شئ من الثلثة وانه لا فائدة فى حمل
هذا المعنى على المفتقر فى شئ منها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون فى حمل الفقر عليه
فائدة فان السامع ربما لم يتصور الفقر بكنه معناه بل بوجه ما فحمله عليه يفيده ويفهم
معناه الى فهمه اعلم ان الشئ الذى انما يحسن المقصد من هذا الفصل ان
الفاعل لغرض مستكمل به وذلك لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل احسن به
واولى له يكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض احسن واولى من الترك واذا لم
يفعل لم يحصل ما هو الاحسن به ولا ما هو الاحسن من غيره فهو مسلوب كمال فان قيل
انما يلزم ذلك لو كان ذلك الغرض عائدا الى نفسه اما اذا كان عائدا الى غيره فلا
بانه اذا فعل لغرض عائد الى غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن
واولى من الترك والكلام يكون فى نصابه فعاد الالزام فان قيل يفعل للغرض عائدا الى
الغير لان الفعل حسن فى نفسه اجيب بان فعل الحسن فى نفسه لا يختار للفاعل الا ان يحسن
فى نفسه الا انه احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول الثلثة
فالحق من الامور العالية المبدا العالى ما تام بذاته وهو البارى تع واما بعلته

بيان ان البارى جل اسمه غاية الغايات ومبدأ المبادى

وهو سائر المبادى العالية ولما ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبدأ العالى
لا يفعل لغرض فى السافل والا استكمل العالى بالسافل وهو قبيح واما المبدأ الحق
فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كما انه مبدأ لجميع الاشياء لان الصادر عنه
اما ان يكون صدوره لغيره او يكون صدوره لذاته والاول باطل والا لزم الاستكمال
بالغير فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو الغاية ولا معنى للغاية الا هذا
والحق لما كان فاعلا بذاته تام الفاعلية لم يكن فاعليته الا من ذاته والعلة الغائية
هى التى بها فاعلية الفاعل فهو اذ يكون فى الفاعلية يكون غاية بالضرورة فكما ان منه
الاشياء كذلك لاجله الاشياء واما المبدأ العالى فهو وان لم يكن له غاية فى السافل
الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله فهو مسلوب
الغاية بالنظر الى ما تحته لا بالنظر الى ما فوقه واما المبدأ الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا
والى جميع ذلك اشار بقوله وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول مطلقا وانما قال
هو كنتيجة لا قيد لانه ليس هناك قياس هذا الحكم العام نتيجة بل هو لازم من لوازم الفاعل
المذكوره ووقع من فوقهما ولهذا قال وسم هذا الفصل بالتذنيب وعلى
ذلك يكون كل شئ منه اى على كون كل شئ له يكون كل شئ منه لما ثبت انه الفاعل
والغاية معا فلما كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شئ يكون غاية لكل شئ
لكن انما ثبت ان الفاعل نفس الغاية لو ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل كما ذكرنا
فيصح ان يكون الفصل معنونا بالتذنيب لا يقال لما كان الفاعل نفس الغاية فيعلل
كونه غاية بكونه فاعلا تعليل الشئ بنفسه لانا نقول الاتحاد فى الوجود والتعليل بحسب
التغاير فى العقل فلا محذور لفظ حسن مجمل يراد به تارة الحسن العقلى اقول
الاجمال انما يلزم لو كان لفظ حسن موضوعا للحسن العقلى والاذن الشرعى وهو ممنوع
ما فى الباب ان يستعمل هذا اللفظ فى الحسن العقلى او الماذون الشرعى لكن لا يراد بها
بها الحسن العقلى او الاذن الشرعى بل مفهومها اللغوى وهو كونه مطلوبا مؤثرا فاذا
قيل العلم مما ينبغى لم يرد به ان العلم حسن عقلا بل المراد به انه مطلوب لحصول مما

يؤثر وان كان حسنا عقلا وكذلك قوله النكاح مما ينبغى لا يراد به انه ماذون شرعا
وان كان ماذونا شرعا ثم انا لا نسلم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلى فان الحسن العقلى
مقول على معان كون الشئ صفة كمال وملائما للطبع ومقتضيا للمدح والحكماء قائلون
بهذه المعانى كلها اما بالاولين فظاهر واما بالمعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق
عندهم مقتضية للمدح والحكماء قائلون ورذائلها مقتضية للذم والشارح سيصرح
بهذا حيث تعرض للحسن والقبح فى هذه الفصول الى المتقلسين وكانه اغمض عن هذا
المنع ههنا تعويلا على ما سيصرح به ومنع الحصار معنى ما ينبغى فيما ذكره من المعنيين وهو ظاهر
وكذلك القول فى الدواء المصح هذا جواب سؤال آخر وهو ان يقال الدواء
المصح للبدن او المزيل للمرض يفيد صحة البدن او ازالة المرض مما ينبغى فهو افادة ما
ينبغى بلا عوض فيلزم ان يكون الدواء جوادا واجاب بان الدواء لا يفيد بالذات
الا كيفية فى البدن ملائمة له او مضادة للمرض ثم انها توجب الصحة او ازالة المرض فهو
لا يفيد بالذات الصحة او ازالة المرض وهكذا سائر الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل
طبيعى يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال لغيره فهو بالعرض وفيه
نظر لانا نقول هب ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة او ازالة المرض ليست افادة
اولية الا انه يفيد بالذات تلك الكيفية الملائمة للطبيعة او المضادة للمرض وهى امر
مؤثر غير مرغوب فيه فوجب ان يكون جوادا بالنسبة الى تلك الكيفية الحادثة فى البدن
وتوضيحه ان الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج احدث فيه كيفية الحرارة
وهى مما ينبغى لذلك البدن قطعا وكذلك المفرح اذا ورد القلب الضعيف افضى بالذات
تقوية له وهى مما ينبغى للقلب الضعيف على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم
ان لا يكون المبدأ الاول بالقياس الى معلول معلوله جوادا بل لا يكون جوادا الا
بالقياس الى شئ واحد فقط لان غيره انما هو منه بواسطة وان كان المراد انه
يفيده بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة فاختلال الاعضاء يمكن ان
يوجب الموت بالحقيقة لانه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بحسب تحلل الرطوبات
وانطفاء الحرارة الغريزية يوجب الموت والجواب عن جميع النقوض بان القصد

ولا شك ان صحة البدن وازالة المرض

جوادا

معتبر فی معنی الجود والشیخ فی تعریف الجواد الحق حیث قال وطلب قصدی لشیء یعود الیه
لم ینف القصد مطلقا بل مقیدا بالعرض فدل بحسب المفهوم علی اثباته مطلقا ولولا
القصد فی الافاضات الالهیة لم یکن له قدرة اصلا وهو مناف لما سبق وان
فرضنا انه لم یعتبر القصد فی معنی الجود فلا اقل من اعتبار الشعور بما یقصد وح یندفع
جمیع النقوض   فاذن ظهر ان کل فاعل یفعل بطبع من غیر ارادة او ارادة فهو
مستکمل اما بنفس فعله او بما یستفیضه وذلک لان الفعل اما لطلب الکمال او
لدفع النقص فان کان لطلب الکمال فهو مستکمل بفعله والیه اشار فی الفصل المتقدم
بان الشیء اذا احسن له ان یکون عنه غیره فلو لم یکن عنه لم یحسن له الاحسن به فهو
فی حد ذاته مسلوب کمال وان کان لدفع نقص فهو مستفیض بفعله لانه یستفید فی
مقابلة فعله التخلص من النقص والیه اشار فی هذا الفصل بقوله الشیء الذی یفعل
شیئا لو لم یفعله یقبح به او لم یحسن منه فهو متخلص من الذم ای مستعیض علی ما فسر
به وهذا البحث اشارة الی الفرق بین الکلامین واعلم ان ظ هذا الکلام ان الفاعل
بالارادة مستکمل فقد ذکر مثل هذا فی مواضع اخر من مباحث فی الغایة قال اذا
کونه صدور ما عنه بقصد وارادة وقال بعد ذلک لیس المقصود من هذه الفصول ان کل
فاعل بالارادة مستکمل بل هو مقدمة فی اثبات المط ومن البین ان صح ذلک ینافی ما سبق
منه ان الله تع فاعل بالاختیار ولعل المراد هنا انه لیس فاعلا بالارادة لغرض وهو
لا یوجب ان لا یکون فاعلا بالارادة لا لغرض   ها قضیتان اشترکتا فی الموضوع
القضیة المذکورة فی الفصل الثانی قوله فهو مسلوب کمال الضمیر فیها راجع الی الذی
یفعل شیئا لو لم یفعله لم یکن عنه ما هو حسن له والموضوع فی القضیة المذکورة فی هذا الفصل
هو الذی یفعل شیئا لم یفعله یقبح به او لم یحسن عنه فقد اعتبر فی موضوع القضیة الاولی
ترک الحسن وفی موضوع القضیة الثانیة احد الامرین اما قبح الترک وعدم حسن الترک
فلا اشتراک بین القضیتین فی مفهوم الموضوع بل لا تلازم بین الموضوعین فان ترک
الحسن لا یجب ان یکون قبیحا وما لا یحسن ترکه لا یلزم ان یکون فعله حسنا لم لا یجوز
ان لا یحسن الترک ولا الفعل واما تحول القضیتین فلا خفاء فی تغایرهما لکن

تق المستخلص بالمستعیض تفسیر للخاص بالعام لان المستخلص من المذمة مستعیض ولیس
کل مستخلصا من المذمة لجواز ان یستفید فی مقابلة فعله کمالا   لا لحدان طلبت
مخلصا کان سابلا نقول قد علمنا ان المبدا الاول لا یفعل لغرض اصلا والمبادی العالیة
لا تفعل لغرض فی السافلات ولا شک ان صدور الموجودات علی الترتیب والنظام
اللائق بها لیس بحسب طبعه ولا بالجزاف والاتفاق فصدورها من المبادی العالیة علی ذلک الوجه
بای وجه یتصور احسن بان ذلک لعنایة الباری وهی تمثل النظام اللائق فی العلم السابق
فان الباری تع حاضر لسائر الموجودات مع اوقاتها المترتبة حتی انه حاضر لکل موجود موجود
فی وقته فتلک الموجودات فائضة عنه فی اوقاتها کما هی حاضرة له ولعل الفرق بین هذا المعنی
والعصا اعتبار الوجه الاصلح فیه دونه   والمقصود من الغرض لما کان النمط فی الغایات
اراد ان یبین غایات افعال الموجودات ولما کان الموجود اما واجبا او ممکنا والممکنات
اما جواهر مجردة عن المادة او غیرها والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تعلق
التدبیر والتصرف وهی النفوس او غیر متعلقة بها وهی العقول بدا ببیان غایات افعال
المبدا الاول والمبادی العالیة اعنی العقول فبین اولا ان الواجب لا غایة لفعله بان ذکر
وصف الغنی ثم برهن علی الدعوی ثم اکده بالوصفین الاخرین ثم جعل الحکم عاما للمبادی
العالیة ولما فرغ عن العقول شرع فی غایة افعال النفوس وهی اما سماویة او ارضیة هذا
هو ترتیب البحث فی غایات هذا النمط   ما معنی انه یلزم ان لا یکون غنیا ولا
ملکا ولا جوادا ان عنیتم به انه متی فعل وجب لم یستحق الذم ومتی لم یفعله کان مستحقا للذم فلم
قلتم ان ذلک قبیح وهل هذا الا الزام الشیء علی نفسه ولم لا یجوز ان یستفید اسه تع تلک الاولویة
لنفسه او بدفع المذمة بفعله فان النزاع ما وقع فیه وان عنیتم به معنی اخر فلا بد من بیانه
هذا هو عبارة الامام واقول لا اشکال ان الاستفسار انما یکون حیث الاجمال واحتمال
اللفظ لمعان وقد بین مفهومات الغنی والملک والجواد وجعل سلبها لازما فلا اجمال ههنا
ولو فرضنا فاجمالا فیلیت تلک الاوصاف لا یحتمل فی تلک المعنی وهو انه متی فعل لم یستحق
الذم ولو لم یفعل استحق فهو استفسار لمعنی لا یحتمله اللفظ اصلا وهو قبیح فی المناظرة

مستفیض

الغایة

اشارة الی انه غیر ترتیب کلام الشیخ فان جعل الحکم عاما الا بعد ان یکون بعد الفراغ من الحکم المبدا الاول وهذا کما اشار فی فصل الثانی انه فاصل الفصول الثلثة الی ان الاناسب اتصال تلک الفصول بعضها ببعض

فلا يقال ان عنيت بالانسان الحر فلا نم انه ليس بجماد و اما قوله وهل هذا الا الزام الشي نفسه
فقد بينه الش بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي وهذا ايضا فيه ما فيه لان غاية تقرير
الدليل ان يقال لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولى به من
الترك فانه لو تساوى الفعل و الترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك
ولو كان ذلك الفعل اولى به من الترك فهو يطلب تلك الاولوية و تحصلها بذلك الفعل
ولو كان كذلك لكان مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا
فههنا مقدمات اربع ولا مقدم فيها عين التالي بل المغايرة بينهما و بينه ظاهرة
لا يخفى على ان قوله في الجواب ما معنى قولك الباري تع لو فعل بالارادة لم يكن غنيا
مدل عليه ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة فكيف يكون عين قولك متى فعل بالوجوب
لم يستحق الذم ولعل المراد انه ان عنى بقوله يلزم ان لا يكون غنيا انه يستكمل بفعله فهو
الزام الشي على نفسه اذ الكلام تع انه لو كان مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله الا
انه فرض الاستكمال صورة الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر و لهذا قال الشه
معناه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته قد تبين في النمط الثالث
اعلم انا نحرر هذه المسئلة من الابتداء ليترتب الكلام منه الى الاشباه ولا باس
بتكرار بعض ما سلف فان تكرار الدرس مما يجلب نشاط النفس فنقول قد تبين ان
الحركة الدورية السماوية ارادية لان حركة الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ مبدؤها
اما خارج المتحرك فهي قسرية او لا وح اما ان يكون مع شعور وارادة فيكون ارادية
او لا فيكون طبيعية ولا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية فتعين ان يكون ارادية
اما انها ليست طبيعية فلان كل حد من حدود المسافة يتركه بالحركة المستديرة و يكون تركه هو التوجه
اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يميل بالطبع بحركة واحدة الى ما يميل عنه بالطبع و يكون طالبا
بحركة وضعا ما بالطبع في موضعه وما ركا له هاربا عنه بالطبع ومن المح ان يكون المط بالطبع
متروكا بالطبع والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع و اما انها ليست قسرية فلان القسر على
خلاف الطبع فلما لم يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور الحركة القسرية وقد تقرر ان الجسم

اذالم

اذا لم يكن فيه مبدا ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية وههنا سؤالات الاول ان ما
ذكروه في الحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة الفلك ارادية لان ترك كل وضع لما كان
عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع مرادا وغير مراد في
حالة واحدة وانه مح والجواب عنه بجواز كون الشي مرادا وغير مراد من وجهين فان مبدأ
الحركة اذا كان ذا شعور جاز ان يختلف اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور
اختلاف الجهات والاغراض الثاني انا لا نم ترك حد او وضع هو التوجه الى ذلك الحد
او الوضع بل ترك حصول ان حدا او وضعا و يتوجه الى مثل ذلك لحصول في ذلك الحد او مثل
ذلك الوضع ضرورة انعدام ذلك لحصول في ذلك الوضع بتركه وامتناع اعادة المعدوم فالاولى
ان يقال ان طلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الارادة على ما
تقرر فيما سبق الثالث هب ان ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن لا نم انه يلزم
منه ان يكون المط بالطبع متروكا بالطبع و انما يكون كذلك لو كان المط هو الوضع وهو
مم لجواز ان يكون المط نفس الحركة او شيء اخر و جواب ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها
بل لغيرها فانها لذاتها يقتضي التادي الى الغير فيكون المط ذلك الغير والمط بالحركة
اما الكم او الكيف و الاين او الوضع والثلثة الاول منتفية ههنا فتعين ان يكون المط
الوضع الرابع انا لا نم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع فربما يكون على خلاف الارادة
حيث يريد السكون في الوضع و يقسر على الحركة عنه ولئن سلمناه لكن لا نم انه يلزم من انتفاء
الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضي الجسم السكون بالطبع ويحرك بالقسر والمعتمد في ذلك
ما مر في النمط الثاني من ان مبدا الحركة الفلكية طبائع واذ قد بان ان الحركة السماوية
ارادية فمرادها اما ان يكون جزئيا او كليا والاول مح لانه اما ان يكون ممكن الحصول او لا
فان كان ممكن الحصول فاذا نال انقطع حركته والا استحال طلبه ومذهب المشائين ان
المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة فيجعل هذا الا يكون مرادها كليا اذ المراد لا بد
ان يكون مدركا والمدرك الكلي يمتنع ان يرتسم في القوى الجسمانية ولهم ان يجيبوا عن ذلك
الدليل بما هو اعتدنا انا لا نم ان حصل المراد بحركة يقف الفلك وانما يكون كذلك

لو لم يستعد بواسطة نيل ذلك المراد لارتياد جزئي آخر وهلم جرا الى غير النهاية فيكلما حصل له
وضع جزئي طلبه يستعد لوضع اخر جزئي يطلبه فلهذا تتحرك دائما وثانيهما انه لا يلزم اذا كان ذلك
الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ولم لا يجوز ان كان يتخيل او يظن انه مما يحصل فان ذلك
من القوى الجسمانية ليس بممتنع ولئن سلمنا ذلك لكنه منقوض بالمراد الكلي فانه اما ان يكون
ممكن الوقوع او لا الى آخر ما ذكروه ثم اذا ثبت ان المراد كلي فمبدا الارادة الكلية لا يكون
الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية
لان نسبة المراد الكلي الى سائر الافراد على السوية فلا تخصص بعضها بالوقوع فلا يحصل
بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية منبعثة من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي لا بد
ان يكون مدركا فلا ينتقش في الذات المجردة بل في قوة جسمانية فلا بد ان يكون في
الفلك قوة جسمانية يرتسم فيه المرادات الجزئية والاوضاع الجزئية ولتشابه جرم الفلك
لانه بسيط لا يختص بعض اجزائه بتلك القدرة دون البعض بل هي سارية في جميع الفلك
فتلك القوة المنطبعة كالخيال فينا الا انه غير سار في جميع الجرم والذات المجردة كالنفس
الناطقة ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الفلك ذات مجردة والذات المجردة ان كان
جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل والا فهي النفس فلا يخلو اما ان يكون مباشر
التحريك هو العقل او النفس لا جائز ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول ان
محرك السماء مستكمل بحركته والعقل لا يكون مستكملا بفعله ولا بصحبة غيره بل جميع كمالاته
حاصل فيه بالفعل الوجه الثاني ثبت ان محرك السماء له ارادة كلية وارادة جزئية والعقل
ليس له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية اما انه ليس له الارادة الكلية فلان المراد الكلي
ليس مما يتجدد ويتصرم بل اما ان يكون موجودا او معدوما ولا يجوز ان يكون العقل
مراده معدوما لانه طالب له ولا ان يكون مفقودا وهو محصله لان حاله متشابهة واما انه
ليس له ارادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا ينطبع الا في الجسمانيات والعقل
منزه عن الغواشي الجسمانية هذا هو التقرير المنطبق على المتن وعلى الشرح ايضا فقوله
الثلثة ان المراد الكلي الى قوله بل يكون كمالا لها حاصل فيه اشارة الى ان العقل

ليس له مراد كلي وقوله ليست جزئية متغيرة ولا ظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية
عنه وقوله والمحرك السماوي بخلاف ذلك اشارة الى صغرى القياس والى اثبات
الارادة الجزئية لكن يعتذر به انه لو جعل كبرى القياس كانت النتيجة ان
العقل ليس بمحرك السماء والمطلوب عكسها وفي هذا الدليل زوائد فان قوله المراد
الكلي ليس مما يتجدد وينصرم لا فائدة فيه بل يكفي ان يقول المراد الكلي اما
ان يكون موجودا او معدوما وهما يمنعان الثبوت للعقل وكذلك قوله فانه مريد
لامور جزئية تتجدد وتنصرم على الاتصال فان اثبات الارادة الجزئية كاف
وانما تجددها وتصرمها فغنيهما غني في الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك
ايماء الى دليل آخر وهو ان محرك السماء له ارادات جزئية تتجدد وتنصرم لصدور
الحركات والاوضاع المتجددة المنصرمة عنه وتوقفها على ارادات كذلك والعقل
ليس له ارادات تتجدد وتنصرم لانه موجود دائم متشابه الاحوال ولما كان هذا
استدلالا بثبوت الارادة الجزئية ونفيها كما كان ذلك استدلالا بثبوت
الارادة مطلقا وسلبها جمعهما في وجه واحد لان ماخذهما وهو الارادة واحد لكن
فيهما اشكالا لان احدهما ان الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل نافية
للمراد الجزئي ايضا عنه فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا فطلبه او معدوما
فحصله فنقول نعم كذلك الا انه تختص في الارادة الجزئية شيء آخر وهو انها بالقوى
الجسمانية والعقل منزه عنها فكانه نفى الارادة الكلية بطريق والارادة الجزئية
بطريقين ولا حرج فيه والاخر انه لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون
له ارادة اصلا فنقول المقصود انه ليس له مراد يستحصل بالحركة والدلالة انما قامت عليه
والا فلم لا يجوز ان يكون مراد العقل موجودا دائما اما كلي او جزئي الوجه الثالث ان
المباشر لتحريك السماء لا بد ان يكون متعلقا به تعلق التدبير والتصرف فيتعلق به
ارتباط نفوسنا بابداننا مستفيدا للكمالات بواسطة جسم الفلك والعقل
لا يكون كذلك فلا جرم كان غيره وقوله فاذن مبدا الارادة الكلية هو العقل لم يكن ليس

فان الجزئيات التي تعلق بها
لا ينطبع الا في الجسمانيات
واما المجرد الغير المفارق
فيمكن ان يكون
مراد العقل

نفس السما معناه لما كان العقل كما علما مباينا للجسم لم يرتبط الجسم ارتباط نفسا فلو كان
مبدا الاراده الكليه هو العقل لم يكن للسما اى لم يرتبط ارتباط النفس بالجسم وقد سما
انه كذلك هف قوله لانه لم يرد ان يصرح اعلم ان تلامذة ارسطو نقلوا عن ارسطو
ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة ولها ارادات جزئية فلما استدل الشيخ
على وجود مبدا الاراده الكليه لم يستحسن ان يصرح بخلاف اقوال تلامذة ارسطو
فلهذا قال انه كان قوله ولا يمكن ان يقال انه تحريك السما الداعى شهوانى كما يحس في
الشئ المتقدم ان للافلاك نفوسا كما اراد ان يبين الغاية من تحريكها معقول لما
كانت حركة الفلك اراديه فالمراد بها اما محسوس او معقول اى غير مدرك بالحس
فان كان محسوسا فاما ان يطلبه للجذب او يطلبه للدفع وجذب الملايم هو الشهوه
ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما او لا فلان الشهوه والغضب
لا يكون الا في جسم متغير من حال غير ملائمة والفلك بسيط متشابه الاحوال واما ثانيا
فلان حركة الفلك غير متناهيه والشهوه والغضب الى غير النهايه لا يتصور واما المراد
المعقول فهو معشوق لان دوام الحركه الاراديه يدل على فرط المحبه وفرط المحبه هو العشق
وح اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه ذاته او صفاته لان العاشق
الطالب ان لم يطلب لا ذات المعشوق ولا صفته ولا شبه ذاته ولا شبه صفاته
فهو لا تعلق له اصلا بالمعشوق فما فرض معشوقا لا يكون معشوقا فقد ظهر انحصار
الاقسام في الثلثه اعنى ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان
باطلان لان المط اما ان يحصل في الجمله او لا يحصل ابدا او اياما كان يلزم احد الامرين
اما طلب الح او وقوف الفلك وهو مح فتعين ان يكون الحركه لنيل شبه بالمعشوق
فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود وهو يطلب التشبه به فالمط اما ان يكون نيل
الشئ المستقر اى شبها واحدا باقيا دائما فيلزم احد الامرين او يكون نيل
الشئ الغير المستقر اى شبها بعد شبه بحيث ينقضى شبه ويحصل شبه اخر وح اما
ان تحفظ متعاقب الافراد او لا تحفظ والثانى باطل والا لزم وقوف الفلك فاذن

نفس

الى حال ملائمة

المط

المط شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهيه
مع المعشوق اما من حيث انه برائة من القوه اى في صفات الكمال ومن حيث انه
بالقوه اى في صفات النقصان والاول هو المتعين فيكون المط حصول المشابهات الغير
المتناهيه مع المعشوق في صفات كمال غير متناهيه فيكون للفلك معشوق موصوف
بصفات كمال غير متناهيه وهو العقل فان قلت لا حاجة الى التقسيم المذكور ان المحسوس
والمعقول بل يمكن ان يقال لما كان حركة الفلك اراديه فمراده لا بد ان يكون معشوقا
وح اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفته او شبهه الى اخر الدليل فمعقول المط اثبات
العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلا بد من ذلك التقسيم ولنرجع الى
ما نحن بسبيل من الشرح والمتن فقوله فهو ان اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملى
اى القوه العمليه فقد سمعت ان للنفس قوه نظرية وهى التى بها ستعمل بالادراكات
وانطباع المعقولات وقوه عمليه وهى التى تحرك الالتها فهى متصورا ولا شئ
ثم تحرك الالتها لتحصيل ذلك الشئ فكذلك العقل الفلك يتصور امرا ويحرك لاجل تحصيله
واما قوله وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات فهو بيان لحصر المراد
المعقول في الاقسام الثلثه وذلك لان المعشوق اما ان يكون موجودا او لا فان لم يكن
موجودا فاما ان لم يوجد بالحركه فلم يكن غرضا لها او يوجد بالحركه وما يوجد بالحركه اما الوضع
او الكم او الكيف او الاين او توابعها واما ما كان فالمط نيل ذات المعشوق
وان كان موجودا لم يكن لحركه لنيل ذاته بل ما لنيل حال من احواله او لغيره فان
كانت لنيل حال له فالمط حصول صفة المعشوق ولا شك ان قيام صفة الشئ لغيره
مح فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المعشوق وبسببه كمماسه وموازاة
واليه اشار بقوله فالحركه لا محاله متوجه نحو حصول حال ما للمحرك وان كانت
الحركه لغيره فلذلك لا يكون ذلك الغير الا شبه ذاته او صفته والا فلا مدخل
للمعشوق في الوضع من الحركه واقول هذا القدر يكفى في بيان الحصر والمقدمات

الثانى ح

المعشوق يمكن لعوارضه فانه يتضح فانها موقوفه على المعشوق ككمال الحال المناسبة لذات المعشوق او لصفته فانها لا يتوقف فانها لا يتوقف على ذات المعشوق او صفته حتى لو فرض عدمه لما ضر ذلك بحال المناسبة فلما كان قوله والحركه لا محاله متوجه نحو حال للمتحرك لا دخل له في التقسيم ذكر ان فائدة ذكره ان يعلم ان المراد صفة المعشوق حال الفلك الحاصل له من المعشوق وبسببه فان الحركه يتوجه الى حال المتحرك لا الى حال غيره ٥

بان المراد من صفة المعشوق حال الفلك يتوقف على المعشوق ويحصل له بسببه وحاصل ذلك ٥

الباقية مستدركة قطعا ولعله يحمل على زيادة تبيين وايضاح واما قوله وبالجملة
يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فمعناه ان المعشوق لو كان مما
ينال بالحركة ذاته او حاله تكون من كمالات الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته
او حاله هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كمال للجسم المتحرك فالحاصل ان المعشوق
لا يجوز ان يكون من كمالات الجسم بالمتحرك والا لزم احد المحذورين بل المعشوق
في نفسه شيء موجود الذات لا ينال بالحركة وهو يطلب التشبه به وانت خبير بانه لو
حذفت هذه المقدمة لتمت الدلالة دونها على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال
بكماله الا على تعاقب شبه المنقطع بالدائم فمحصله ان التشبه وان كان غير مستقر
بحسب الشخص الا انه مستقر مستمر بحسب النوع ويخرج منه بعض التشبه الغير المستمر الى الحفاظ
النوع وعدده وفي قوله فلا ينال بكماله اشارة الى ان المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا
عدد مشابهات بل جميع المشابهات بوجوه غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير
المتناهية لا يحصل الا بشبه محفوظ النوع متعاقب افراد غير متناهية في اوقات
غير متناهية وهذا كانه جواب سؤال وهو ان يقال الغرض من الحركة لو كان تشبها غير
مستقر فالمراد اما محض التشبه او نوعه واما ما كان يحصل بتشبه واحد وح يلزم وقوف
الفلك اجاب بان المراد التشبه بكماله اي التشبه بوجوه غير متناهية ولا ينال الا على
تعاقب مستمر فحجة الكلام انه اذا ثبت ان المراد هو التشبه بالمعشوق فاما ان يكون
المطلوب مشابهة واحدة او مشابهات متناهية او غير متناهية والاولان باطلان و
المشابهات الغير المتناهية اما ان يحصل دفعة او على التعاقب والتجدد والاول باطل
فتعين ان يكون المطلوب هو المشابهات الغير المتناهية اما ان يحصل دفعة او على التعاقب
بحيث لا يحصل الا على سبيل التدريج في اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المعشوق
شبيها ما بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة فمنه يخرج التقسيم تشبه المحفوظ
النوع الى صفات الكمال والنقصان وقوله راشحة عنه بخيرها الى عالم الكون والفساد

الشخص ح

مشابهات ح

اي يحرك السماء في حال الاستخراج
الكمالات من العقل بفيض عنه
وشحات الخير ح



يكمل بها استعداد المواد الناقصة وتلك الافاضة ليست لوضع في السافل بل من
حيث انها تشبه بالعالي وقوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع اي سبب ذلك التشبه
الغير المستمر هو الوضع فان الفلك يتحرك ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع تشبه الى الامور العالية التي بالفعل
من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال التشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل
وضع اخر حصل تشبه اخر فكان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع التشبه
بحسب تعاقب المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من معشوقه
فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم
سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كمالات للجسم واما التشبهات
وما يترتب عليها فهي للنفس ونحن لا نعرف حصصه ذلك التشبه هذا نهاية تقرير الكلام في
هذا المقام والاعتراض عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا وله
لان طلب المحسوس اما للجذب او للدفع فلنا الحصر ع لجواز ان يكون للموافقة او التشبه
او غير ذلك ولئن سلمناه لكن لا نم استحالة الشهوة والغضب على الفلك والا لا نم في البسيط
تشابه اجزائه المفروضة في حقيقته واما تشابه احواله فغير لازم ومن الجائز ان يكون للفلك
شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز ان يكون له لذات
غير متناهية من معقولات غير متناهية ولئن تنزلنا عن هذا المقام فلا نم بطلان القسمين
الاولين وما ذكروه في بيانه بعض ان لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما
ان يحصل وقتا ما او لا يحصل دائما ويلزم احد المحذورين على انا نقول انما لا يجوز ان يكون
المطلوب ذات المعشوق او حاله لا اذا كان ذات المعشوق او حاله قار الوجود
فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد وحال
المعشوق كذلك كما ذكروه في التشبه بعد ذلك لا نم ان الموصوف بصفات كمال
غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل لكن من
الجائز ان يكون اتصافه بها على التعاقب غاية ما في الباب ان يكون حصول

تلك الصفات لسابقا على حصول التشبهات للفلك ولهذا احتج الى الاستدلال
على عدم جواز تشبه الفلك بكاويه وعلى تقدير اجتماع الصفات الغير المتناهية يجوز
ان يكون المبدا الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل ولعلك اذا امعنت التامل في
الدليل امكنك دفع هذه الاعتراضات او بعضها ونقرير الكلام توجيه
ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات يستلزم اختلاف المتشبه به
اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل اعني جرم الفلك او
الى الفاعل اعني النفس المجردة لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا
الى اجسام الافلاك فلا يخ اما ان يكون لجسميتها من حيث الجسمية وهو مح لانها
مشتركة والمشترك لا يكون علة للاختلاف واما لطبيعتها وهو ايضا مح لان كل جزء
من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في كل جهة وعلى كل حد تفرض من السرعة والبطو ولك
بعض يشابه اجزاءها ومكذا ان كان لهيولاتها فان الجهات بالنسبة اليها متساوية
فتعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية
واختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهي التشبهات واما
الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها وهي العقول
فيكون اختلاف الحركات ملزوما لاختلاف المتشبه به لكن الملزوم حق فالتالي
ثم هذا هو التقرير المحرر المنقح لعين المط وهو كثرة المتشبه والشارح بنى على ويتره المتن
فاول بعض المط وذلك لان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الافلاك
واحدا وهو عكس نقيض الكبرى ولو كان التشبه في جميع الافلاك واحدا لتشابه الحركات
في الجهة والسرعة والبطو وهو عكس نقيض الصغرى ينتج ان المتشبه به لو كان واحدا لتشابه
الحركات لكن اللازم منتف فيتنفي الملزوم ولا شك ان في هذا التقرير زيادة مقدمات
لا حاجة اليها على ان انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس
لان قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة الى اخر بيانها
لبيان الصغرى وان كان هو الظ ومع ذلك في تقديم بيانها على بيان الصغرى

سؤ ترتيب من الظاهر ان عدم اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان وفي الدليل
كيف ما تقرر نظر من وجوه فان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على
كل حد ان اريد به الاحتمال في نفس الامر ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة
او هيولاه وان اريد به الاحتمال الذهني فهو مسلم لكن لا ينتج المط فان احتمالها
سيذكره الشرح في اخر الفصل ان اختلاف الحركات لو استند الى الطبيعة او الى المادة
يلزم ان يكون الحركة طبيعية قلنا لا نم وانما يلزم لو كانت الحركة مستندة اليها وهو ممنوع
فان من الجائز ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون خصوص صفة لها
بواسطة امر اخر كالمتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على سطح الارض لا الى جهة
السماء فليس بالارادة لان البدن لا يمكنه الصعود سلمناه لكن لا نم ان اختلاف
تحريكات النفس للافلاك بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب
اختلاف جميع النفوس في القوة والضعف او في سائر الاحوال ولئن سلمناه لكن لا نم
ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مباديها ولم لا يجوز ان يتشبه جميع الافلاك
بعقل واحد من جهات متعددة لا بد له من دليل واعترض الفاضل الشارح على
تقرير الدليل ان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه وهي يستلزم تساوي الحركات
قال الامام هذا الالزام لازم عليكم لانكم قائلون بوحدة المتشبه فان جوهر الفلك
يريد التشبه بالعقل ليس معناه انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك انقلاب
الحقائق بل معناه ان العقل خرجت كمالاته اللائقة به باسرها من القوة الى الفعل
والفلك يريد ان يستخرج كمالاته اللائقة به باسرها من القوة الى الفعل وذلك المعنى
وهو خروج الكمالات من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا دخل
لخصوصية عقل عقل في ذلك فالفلك لا يطلب التشبه الا بموجود خرج جميع كمالاته اللائقة
من القوة الى الفعل وهو شيء واحد فلو كان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه
ثم تساوي الحركات ورد عليكم هذا الالزام ايضا اقول ويمكن ان يقرر هذا الاعتراض
بان قال هذا المعنى وهو استخراج الكمالات اللائقة من القوة مشترك بين سائر

الافلاك فيكون التشبه واحدا في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه تساوي
الحركات لزمكم هذا الالزام وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات
جزئية لانها غايات حركات جزئية لا تشبه كلي والتشبه الجزئي لا بد ان يكون
لمتشبه جزئي فلا يلزم وحدة المتشبه به ولا يخفى ان جوابه اطبق على التقرير الثاني
لعدم احتياجه الى تقرير هذه المقدمة القائلة بان التشبه الجزئي يكون لمتشبه به
جزئي وهي مقصودة في الشرح ذهب قوم اعلم ان حاصل كلام الامام
في الفصل السابق ان اختلاف حركات الافلاك يدل على اختلاف الاغراض
التي هي التشبهات واختلاف التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون لكل
فلك عقل متشبه به وهاتان المقدمتان وان لم تكونا يقينيتين الا ان الظن واقع
بهما والظن في مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات
ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع السافل فان الحركات في جميع الجهات
سواء في تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة في الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة
نافعة للسافل فلهذا اختارها وللشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه
لو جاز ان يكون نفس هذه الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول
حتى ان السكون يحصل غرضه الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها نافعة للغير وهذا
نقض وان سماه الامام معارضة الثاني انه لا يجوز ان يكون هذه الحركة لاجل السافل
كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد
في دفع هذا المذهب ولذلك اضرب عن الطريق الاول بقوله بل ذلك ان الاصل
الى اخره واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفلك هو التشبه والتشبه انما
يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة
فالحركة انما كانت تحصل المقصود بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم
قدروا استواء الحركات في تحصيل الغرض وذهبوا الى اختيار هذه الحركة لاجل نفع
الغير على ذلك التقدير والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض

وجوز كون اختيار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوي
السكون والحركة في تحصيل الغرض منع ايضا تساوي الحركات في تحصيل الغرض فان
الغرض ليس مطلق التشبه بل حصول تشبهات جزئية بارادات جزئية ولعلها
لا تحصل الا من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالي
وجواب النقض الاجمالي يجب ان يكون بحث لا يرد على اصل الدليل لكن المنع الذي
اورده على النقض وارد عليهم ايضا وانت تعلم ان قوله ليس مراد الشيخ تجويز السكون
على الفلك مع ان ما قال الامام تجويز ابدا لا دخل له في الجواب وكذا قوله فالعلة الداعية الى
اسناد اصل الحركة الى اخره لتمام الجواب دونه محله الشيخ جمع بين قولي الفيلسوف
الاول بان المراد من قول الوحدة ان المتشبه به البعيد واحد ومن قول الكثرة ان
المتشبه القريب كثير فلا منافاة بين القولين والجواب عن الاول تقريره ان
انا نختار ان ذلك الواحد متشبه به قوله لو كان كذلك لزم تشابه الحركات قلت لا نم
وانما يلزم لو كان متشابها به فرجاع بل متشبه به بعيد سلمناه لكن نختار ان المتشبه
هو مع غيره قوله فلا يكون هو متشابها به قلنا لا نم فان المراد بالمتشبه ما له دخل في
التشبه به والمبدا الاول كذلك لانه علة وجود المتشبه به فله دخل في وجود ذلك قوله
في كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور اي كيف يعقل في ذلك ان الشيء بسبب انه متصور
شيئا او يدرك كما لا يحرك شيئا اخر والمثال ان النفس الانسانية ربما تعقل امورا
ويتصور في قوة الخيال صورا لها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس فيسري الاثر
الى البدن ويعرض له حركة ودهشة فكما ان حدوث الانفعال في النفس يوجب
حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون
استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام
حركة الفلك القوة قد تكون على اعمال غير متناهية النهاية واللانهاية
يعرضان الكم بالذات وما ليس بكم بالذات بسبب كمية والقوى ليست بكميات
ونهايتها ولا نهايتها بحسب كمية اثارها اما الانفصالية وهي عدد اثارها واما الاتصالية

وهي زمانها اما نهايتها ولا نهايتها بحسب عدد حركاتها فهو الاختلاف بحسب العدة
واما نهايتها ولا نهايتها بحسب زمان حركاتها فلان كان الزمان مقدار الحركة امكن ان يعرض
اللانهاية فيه في جانب الازدياد كما يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فهما اما في جانب الازدياد
فهو الاختلاف بحسب الشدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة
ولما استحال وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لان حركتها اما ان تقع في ان وهو
مح لاستحالة وقوع الحركة في الان واما ان تقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان
اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة هف لم يعتبر الشيخ اللانهاية
بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي
محركة المدرة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظ وبحسب العدة ايض لان حركتها واحدة واقل
مراتب العدد الوحدة واما مثال اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة
وهو ظ وبحسب العدد لان للفلك ادوار غير متناهية وكل دورة حركة فحركة الفلك تشتمل
على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك بحسب الفرض واما بحسب الواقع
فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي لو كفى لم يكن حركة المدرة
متناهية واما الشيء فعد قسم النهاية واللانهاية الى ثلثة اقسام فانها تلحقان الكم لذاته
او ماله الكمية كالجسم او الشيء تعلق بكمية كالقوى فانها تتعلق بماش له كمية وهو عملها واشار
بقوله فمنها ما يعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية واللانهاية اذا عرضا للكم
بالذات فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل فهو نهاية المقدار ولا نهايته والمقدار كما
يمكن ان يزداد الى غير النهاية فيكون لا نهايته لا نهاية المقدار لا نقاله ويمكن ان ينقص
الى غير النهاية لانه قابل للانقسام والانفصال ايما لكن عند انفصال الاجزاء يكون
كما منفصلا فيكون لا نهايته لا نهاية العدد وقوله والشيء الذي له مقدار اشارة الى
القسم الثاني من الاقسام الثلثة والى الثالث اشار بقوله واما الشيء الذي يتعلق
به شيء ذو مقدار فغرض النهاية واللانهاية في القوى اما بحسب مقدار عملها او بحسب عدد
اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية فمتناهية

وامّا ان يكون عروضهما
للكم المنفصل فهو نهاية
العدد ولا نهايته ح

وان كانت اكثر كانت اقوى وان كان بحسب مقدار العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة
اي يكون عمل واحد يقع في ازمنة مختلفة فان وقع ذلك العمل في الزمان الذي في
غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية والا فمتناهية وكلما كان الزمان اقصر
كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان
فقط فالقوة ان عملت في زمان غير متناه سواء يعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي اعمالا
متعددة متتالية او عملا واحدا فهو غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية
ومتى كان زمان العمل اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة قوة مائة
ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين يلزم على ما ذكر ان القوة
الاولى اقوى وليس كذلك والحق في التقسيم ما ذكرنا   والحركات التي تفعل حدود
العوض بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وذلك مبني على مقدمتين
احديهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له وقد سلف
بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية له ولا نهاية فتلك الحركة اما حركة واحدة
مستديرة او حركة واحدة مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلثة والقسمان
الاخيران باطلان فتعين الاول اما انه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة فلان
كل حركة مستقيمة منتهية الى السكون او المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على استقامة
الى غير النهاية وهو مح والا لزم وجود بعد غير متناه واما ان يرجع او ينعطف فح
تفعل تلك الحركة حدا معينا ونقطة هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف
فيكون حركات مختلفة لا حركة واحدة وقد فرضت حركة واحدة هف وفيه نظر لانا
لا نم ان الحركة لو انعطفت لانقطعت عن الذاهبة لم لا يجوز ان يكون الحركة الذاهبة
والمنعطفة واحدة على الاتصال فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف
فنحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل تستمر
على اتصالها واما انه يمتنع ان يكون الحافظ للزمان حركات مختلفة فلامتناع اتصال
الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة المشهورة فيه ان الحركات المختلفة

لما حدود في المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه في
آن لان الوصول آني فانه لو وقع في الزمان ففي بعضه اما ان يحصل الوصول او
لا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك
الزمان بل في بعضه ثم اذا جاوز ذلك الحد صار مباينا او مفارقا له والمباينة
والمفارقة انما يحصلان في آن فلا يخ اما ان يكون آن الوصول عين آن المفارقة
وهو مح والا لزم ان يكون مفارقا في آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين الآنين
زمان او لا فان لم يتخلل يلزم تتالي الآنات وهو مح فانه لو اجتمع آنان يحصل بينهما
امتداد والامتداد الزمان ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى
وان تخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى
ذلك الحد اذ التقدير انه وصل اليه ولا عنه لان ما ابتدا بالمزاحمة والمفارقة ونقضها
الشيخ بالحدود المفروضة في المسافة انما يكون واصلا اليه في آن الى آخر الدليل فان
قلت لا نم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض فان الحد المفروض معدوم في
الواقع والوصول الى المعدوم مح فضلا عن الوصول في آن قلت لا معنى للوصول
الى الحد المفروض الا الحصول في حيز بحيث اذا كان فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول
في ذلك الحيز عنده والوصول بهذا المعنى ضروري والنقض لازم وانما قيد الحدود
بالمفروضة لانه لو نوقض بالمسافة التي يكون فيها حدود بالفعل فربما التزم السكنات
في مثل تلك المسافة كما اورد الشيخ نقضا الاول انا اذا ركبنا كرة على دولاب
دائم الحركة وفرض فوقها سطح بسيط بحيث يلقاها عند الصعود والكرة تصير مماسة
لذلك السطح ثم لا تصير لا مماسة فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون الثاني
ان المسافة اذا حصلت فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض او كان
اجزاؤها منضودة على التماس يلزم الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ التزام
السكون فيها واورد الامام النقض بمماسة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه

فيقال المتحرك الى الكلام نعوض في المسافة ثم

واصلا

كما اذا

كما اذا كان في ذروة التدوير على اوج حامله او في حضيض التدوير وحضيض
حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومسامتتها لنقطة الاعتدال
ومنع النقوض ان الحدود مفروضة
المفارقة والمباينة في حركة الرجوع فههنا آنان آن تقع فيه ابتداء الرجوع وان
يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مباين فلا شك انه يصدق عليه في كل
ان نفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان ارادوا بان المفارقة هو الاول
فلا نم المغايرة بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن بعين آن الوصول الذي
هو انتهاء الذهاب حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زماني الحركتين اعني
زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة
الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكما ان النقطة
يمكن ان تكون فصلا مشتركا بين خطين اي تكون بداية لخط ونهاية لخط كذلك
الآن يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان ارادوا بان المباينة هو الثاني
فلا نم ان الزمان المتخلل بين الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان
الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن نفرض من آنات حركة الرجوع يتخلل بينه
وبين ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ووجه الامام الحجة بالوصول واللاوصول
فان الحركة الواصلة الى حد معين فالقوة المحركة الية موجودة حال الوصول لاستحالة
الوصول من غير علة والوصول آني فلا الحركة فانها لا تقع في الآن واذا زال
الاتصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول في آن آخر فبين الآنين زمان
السكون ولا شك ان الاعتراض وارد عليه ايض لجواز ان يكون الوصول في آن
هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول في كله وقد صرح الشيخ حيث قال و
كذلك ان اورد بدل لفظ المباينة لا مماسة اذ لا فرق بين الوصول والمماسة
واللاوصول واللامماسة وكان نقل هذا الكلام من الشفا انما هو للتنبيه على
تزييف توجيه الامام على انه حمل المحرك الموصل على القوة المحركة مع ان يكون

وقد ابطلها الشيخ في الشفا لما كان

آن م

التعرض له لوجوده في آن الوصول مستدركا في الاستدلال اذ يكفي ان يقال الحركة
الواصلة الى حد تكون وصولها الى ذلك الحد في آن وزوال الوصول عنه في آن آخر
واما ان الوصول عين القوة فلا دخل له في الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بمسلكين كما صرح
به الشيخ في الشفاء والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصلة الى حد انما تصدر عن علة موجبة
وتلك العلة لها اعتباران احدهما كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما متوجهة به الى الحد الاخر
وهي بهذا الاعتبار تسمى ميلا اذ لا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد والتوجه
الى اخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذي توجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى
الايصال الى الحد غير التوجه وبهذا الاعتبار لا تسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا
فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول والعلة باقية
مع بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل اخر لان حركة الذهاب
وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل
لو وجد في آن اخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد وهو ممتنع وسميناه زمان
السكون لا يشغله الميل لانه لو وجد لكان اما مقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه
وقد فرضنا الوصول اليه هف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زايل الوصول وهو بعد
لم يزل وصوله فتعين انه لا ميل فلا حركة والنظر في هذا التوجيه من وجوه احدها ان قوله
الحركة الموصلة انما يصدر عن علة مسامحة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا
للحركة ولو قال الحركة الموصلة انما توجد بسبب علة موجدة ولتلك العلة اعتباران لخلص
عن الاشكال وثانيها انه يكفي في الاستدلال ان يقال وصول الجسم المتحرك الى الحد انما
هو بسبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون
السبب فالقول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالاخر مستدرك لا
دخل له في الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينبعث
عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فلينعدم الميل فكيف يوجد في
حال الوصول فاجاب بان الميل من شانه انه مزيل للجسم عن حد موصل الى حد

يسمى ط

الى حد اخر واذا وصل الجسم زال عنه الازالة وبقي عنه الايصال الى الحد فهو متقدم في
حال الوصول من حيث الازالة موجود من حيث الايصال وثالثها انه لا حاجة في
الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفي ان يقال لما تحرك الجسم الى حد فوصل الى
ذلك الحد ان ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله وانما يكون زوال وصوله
وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرفه فيكون
في طرف زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول فهناك آنان آن الوصول وآن اللاوصول
وسميناه زمان السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبناه على اجتماع ميلين ولا بد من
التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق اخر في الدلالة وتعيين الطريق غير لازم
ورابعها ان هذه الدلالة تتم بدون المقدمة القائلة بان الميل آني ليس كالحركة فقوله
هذا بالحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال الميل لا
يخاف انه يستمر ويبقى زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانيا كالحركة اجاب
بانه ليس كالحركة فانهما وان وقعا في الزمان الا ان الميل يوجد في الان ويستمر
والحركة لا تقع الا في الزمان وخامسها ان اردتم بقولكم ان الميل علة الوصول انه علة
موجبة له فممنوع وان اردتم انه علة معدة للوصول فمسلم لكن لا يلزم وجوده في آن الوصول
لعدم اجتماع العلة المعدة مع المعلول وسادسها انه اذا وصل المتحرك الى حد متوجه اليه
فلو وجب بقاء الميل الموصل في ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي
يبقى الميل الموصل فيه ما دام في حيزه الطبيعي لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن ان يجاب عنه
بان الحجر اذا تحرك من الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك في بقاء ثقله لكن ثقله ما دام في
الهواء كان مزيلا مقربا وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلا
ومبقيا ما دام في حيزه الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان
الثابت امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المتحرك الموصل مع الميل الثاني فغير
مسلم وذلك لان امتناع اجتماع الميلين ~~وهنا امتناع اجتماع المحرك الموصل~~ لاحدهما مقرب

امتناع صح

لان ح

الى حدو الاخر مبعد عنه وهذا الايتاتى فى المحرك الموصل وجوابه ان من البين امتناع
ان يكون جسم منه بالفعل الا يصال الى حد فيه بالفعل التنحى عنه وثانيها ان الحجر اذا تحرك
فى الهوا فسرالفرض بما مددنا فى اثنا حركة علة حتى انزلناه وحينئذ لا شك انه يدنا يحرك بالمشايعة
فى جهة النزول فلو سكن الحجر وجب سكون يدنا ايضا لكن حركة اليد معلومة قطعا وتاسعها
ان الحركة لما انحصرت فى الطبيعية والارادية والقسرية كذلك السكون الذى هو مقابلها
منحصر فى الاقسام الثلثة فلو سكن الحجر المتشور فى الهوا كان سكونه اما طبيعيا او اراديا وهو
ظاهر الاستحالة واما قسريا وليس كذلك اذ لا قاسر ثمة اصلا ونقول يجوز ان يكون امتناع وجود
المثلين هو سبب وجوب السكون كان امتناع الخلا قد يكون سبب الحركة التخلخلية
والحداعم من النقط لما كان الدعوى وهى ان الحركات المختلفة يمتنع ان يتصل من غير
تخلل سكون عامة تتناول انواع الحركات سوا كانت فى اين او كم او كيف او وضع كان
الاولى ان يعبر عن الحركات المختلفة بالتى تفعل حدودا الان كل حركة من الحركات يتوجه
الى غاية فهى تنتهى الى تلك الغاية فهى فاعلة حدا لكن نظم الشيخ الى الحدود النقط لان البيان
فى الحركة الاينية اسهل فلهذا خصص الدعوى بعد ما عممها وانما وصف تلك الحركات
بانها هى التى تقع بها الوصول هذا البين يعم صف للحركات بل هو محمول عليها فلو قال وانما
حمل على الحركات كان اظهر وانما حمله عليها لان الحركات الفاعلة للحدود هى الحركات
المستقيمة المنقطعة والحركات المستقيمة المنقطعة واصلة الى حدود من المسافة بالفعل اى يقع بها
وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة المتوجهة الى حد انما ينقطع
بالوصول اليه حقيقة مسامحة لان الحركة ربما يتوجه الى حد وتنتهى دون ذلك الحد
نعم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هو الحد
الذى توجهت اليه الحركة وهذا البين بيان فايدة تلك المقدمة فى الاستدلال بل بيان
صدقها والفايدة فيه انه لو اقتصر على انها الحركات فقال الحركة اذا انتهت يكون
انتهاؤها فى ان ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون ابتداؤها فى ان اخر وبين الانين زمان

لم لم يجوز ان يكون ان ابتدا الحركة الاخرى هو آن انتهاء الحركة الاولى فلا بد من
الدلالة على تغايرهما فقد بان لك ان المراد بالحدود فى قوله هى التى تفعل حدودا
حدود الحركة وهى نهاياتها وانقطاعاتها كما صرح به الشيخ فى الشفا فى قوله هى التى
يقع بها الوصول اى وصول الجسم المتحرك الى الحدود حدود المسافة وذلك ظاهر واما
قوله فالحركة التى يقع بها وصول بالفعل هى منقطعة فهو عكس المقدمة المذكورة اى
الحركة الواصلة الى حد من حدود المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم ان اتمام البرهان
ليس يتوقف على هذا العكس مع ان ما تقدم من المقدمة المنقوض عليه ولعل انما ذكره لان
قوله هى التى يقع بها الوصول دال على الحصر والمساواة لكن من المجاز ان لا يكون هذا
المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه فقط او للتنبيه على ان وجود حدود المسافة
يستدعى وجود حدود الحركة وهو غاية ما فى الباب انعراض الحدود فى الحركة واما وجود
حدود الحركة حتى ينقطع تلك الحركة ويبتدى حركة اخرى مخالفة لها فلا واما قوله والحركة
الواحدة التى لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالعرض فهو عكس نقيض العكس وليت
شعرى اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف يستقيم الحركة المشهورة ان الحركة الواحدة
الواصلة الى الحدود المفروضة وما ذلك الا تناقض محض وقوله اشار الى امكان
وجوده فى آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة وهذه اشارة الى امكان الوجود
بعد الاستدلال على الوجود وهو هذيان والاولى ان يقال انه جواب لسوال ذكرناه
فى الميل ثم اثبت بعد ذلك لان الثانى لما كان حاصل الدليل ان ههنا
آنين ان الوصول وان اللاوصول وبينهما زمان السكون وفرغ عن اثبات الان
الاول شرع فى اثبات الآن الثانى وانما قال يزول عن المحرك الموصل كونه موصلا
لان المحرك الموصل اصل وهو الطبيعة او الارادة او القاسر وغير اصل وهو الميل
والميل ان انعدم فى جميع زمان زوال الوصول لا ان الطبيعة مثلا باقية وزال
عنها الاتصال ولقائل ان يقول حمل المحرك الموصل على ما سبق على الميل والضمير فى قول
الشيخ ثم انه يزول عنه كونه موصلا يرجع الى ذلك المحرك الموصل محله مشاعل الطبيعة

ان السوال ليس ان الاتصال ليس مثل المفارقة ... [illegible] الاتصال
لا يحدث ... فان الاتصال
لا يحدث بل ... الفارقة
والمباينة ... فيكون آنية فانه
... بل ... الحركة والانتقال
الفارقة ... زمانية ...
بانه فيكون ... لا يكون الا
زوال الاتصال ... زمانيا
بالحركة فلا بد ان يكون ...
وارده ... زمان ... [illegible]
زمان ... [illegible]
... [illegible]

يكون بطء مان الضد كذلك يجوز ان يكون باشتغاله شرطا او وجود مانع ثم لو ثبت
وجود الميل الثاني في ان لا يكون هو ان الوصول لوجود الميل الاول فيه وامتناع
اجتماع الميلين فلا حاجة اذن الى قوله وكان اللااتصال الذي هو معلوله حاصلا معه
وايضا يكفي ان يقال للاوصول آن لان السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا لحدوث
ميل آخر فان فيه اللاوصول لان معلوله فلا حاجة الى باقي المقدمات اصلا والحاصل
ان اثبات الان الثاني يمكن بطريقين احدهما ان يقال زوال الوصول انما هو الميل
الثاني والميل الثاني آني فيكون فيه ان في الميل الثاني هو ليس ان الوصول والا
لاجتمع الميلان بل ان آخر فيكون فيه بين هذا الانين زمان والطريق الثاني ان الوصول
انما زوال الميل الثاني وهو آني لا يحدث مطابق زمان اللاوصول بل في ابتدائه
فيكون في هذا الان اللاوصول فهو لا يكون آن الوصول فلو اثبت الان الثاني
بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات اللااتصال ولو اثبت بالطريق الثاني فالحجة
ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال ان اللاوصول ليس آن
الوصول والا لكان الجسم واصلا غير واصل في ان واحد وانه مح وانما لم يذكر
المحرك الثاني لما ذكر فان هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يكون
لو اثبت ميلين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر
على ان اللاوصول آني فزعم ان الحجة تمشي من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين
المختلفين ليسا يمتنع الاجتماع لذاتيهما بناء على القاعدة المشهورة وهي ان التقابل
بالذات انما هو من الايجاب والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما
بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان انما يتقابلان لاستلزام كل
واحد منهما عدم ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول والميل الاول يمتنع
الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الاتصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر
المتقابلين بالذات مغن عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم
تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الحجة لا تحتاج الى اثباته فان كون زوال الاتصال

ينافي ذلك ولهذا حمل الامام المحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة الجسمية في
آن الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة والآن الذي
يصير فيه غير موصلة غير الآن الذي يصير فيه موصلة فبينهما زمان سكون وقد م ما فيه
والصواب ان يقال اذا زال الوصول بحركة المتحرك الى الحد المتوجه اليه ومفارقته فهناك
امران انعدام الميل بالمرة وزوال الاتصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول
يمتنع ان يوجد في زمان المفارقة وزوال الوصول ثابت بالفرض والكلام يتم من
غير حاجة الى اثبات انعدام الميل عند النقل ثم ينعدم في جميع زمان مفارقة
المتحرك عن الحد وذلك لان المحرك الموصل موجود في آن الوصول ثم زوال الوصول
انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة انما هي بسبب الميل الثاني لكن حدوث الميل الثاني
لا يكون في آن الوصول والا لاجتمع الميلان المختلفان في آن وهو مح بل في آن
آخر فيه اللاوصول وتم كلام الشيخ على اثبات الان الثاني ان يقال زوال الوصول
وان استمر زمانا الا ان حدوثه آني لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل
في زمان آخر فلا بد ان يكون بين الزمانين آن فذلك الآن لا يجوز ان لا يكون آن
الوصول ولا آن اللاوصول لامتناع ارتفاع النقيضين لا يجوز ايضا ان يكون آن
الوصول لان السبب الموصل في زمان الوصول موجود والشيء الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه
لم ينعدم والطارئ الذي يوجب انعدامه هو الميل الثاني الذي هو ضده فما لم يطرأ
الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل وحدوث الميل الثاني لا يكون في جميع زمان اللاوصول
بل هو في طرف زمان اللاوصول الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانه
معلوله وفيه نظر لان الذي يثبت ان الوصول آني واما استمراره في زمان فيتوقف على
سكونه ضرورة انه اذا فارق الحد لم يبق الوصول فلو اثبتنا السكون بذلك لدارت
الحجة ثم هب ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لا نسلم انه ينعدم اذا صار غير موصل
فانه اذا كان المحرك موصلا وزوال المحرك ولم ينعدم فلم لا يجوز ان يزول الاتصال
ايضا ولا ينعدم فضلا عن ان يحاول سبب عدمه سلمناه لكن انعدام الشيء كما جاز ان

لكن

آنيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين
بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول ملزوم لميل الثاني فيكون ذكره
كذكره لاصاب وكفى لان سببي الحركة اعني الميلين معدومان لقائل ان يقول
لما كان الاتصال متحققا في زمان السكون كان الميل الاول الذي هو الموصل موجودا
فكيف يكون الميلان معدومين والجواب ما مر من ان السبب المحرك انما سمي سببا
لانه مبعد مزيل عن الحد ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فكيف
يكون الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين
والا لصار الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له
امتداد فيكون زمانا لا زمانيا لان هناك شيئا ثم شيئا فالآن حد مشترك
من زمانين فاذا انقضى الزمان الاول بطرفه فيعدم ذلك الآن واقع في كل جزء
من اجزاء ذلك الزمان ولا استحالة في ان يكون الشيء معدوما في زمان وقبل ذلك
الزمان موجودا واما قوله ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في
الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما
نحن فيه لان الآن الاول وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على
صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والا لكان للآن آن آخر كان ذلك
الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا لان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي
سيحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذي سيحصل بعينه يلزم
ان يكون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وانه محال واذا ثبت ذلك ثبت
ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة لو استدل على ذلك بان وجود الشيء وعدمه
على التدريج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدريج بل يكون دفعة في آن فيلزم
تتالي الآنات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول
حصول يكون هو حاصلا فيه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي ان يكون دفعيا
كما صرح به الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن [illegible]

الآن ط

الحصول

الحصول التدريجي مستدرك اذ لو ثبت هذه المقدمة لكفت في الاستدلال لكن
ان اراد باول الحصول آن الحصول فلا نعم ان كل حادث يكون لحدوثه آن يكون
موجودا فيه فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوث هي موجودة فيه وان اراد انه
يوجد في زمان هو اول ازمنة حصوله فسلم ولكن من اين يلزم تتالي الآنات
اقول على الوجه الاول الشيء اما ان يحصل على سبيل التدريج حصولا بالهوية اتصالية
يمتنع ان يقع الا في زمان بل لا بد وان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة
وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا
للزمان اجزاء بل ليس الا حصول شيء واحد في زمان واحد نعم لو فرض للزمان
اجزاء يفرض في الحركة ايضا اجزاء يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم
ان يكون حصول الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة بل ليس الا حصول شيء واحد في
زمان واحد [illegible] الحصول الآن في طرفه واما الحصول لا على التدريج فهو اما
الحصول في طرف الزمان وهو الآن لا في الزمان او الحصول في الزمان دون
الآن او الحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج
ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحركا فان
هذا لا يصدق على الجسم في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم
في كل آن يفرض من آنات زمان حركته والتمثيل باللاوصول ينافي ما تقدم من
ان اللاايصال واقع في آن الفاصل مع ما تأخر من قوله في الفائدة فان كون
الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان فلا فرق بينه وبين الكون والتربيع
والتثليث فانها تحدث في الآن وستعرف وقد ظهر مما ذكرنا ان بين الحصول
التدريجي والدفعي واسطة فان الحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومقابله ليس هو
الحصول التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لا ينحصر في الحصول التدريجي
بل الحصول في الزمان يكون على وجهين احدهما حصول بالهوية اتصالية ينطبق على الزمان
وهو الحصول التدريجي والآخر حصول في الزمان لا على وجه الانطباق بل على وجه

اولا ومعنى الحصول على التدريج صح

التدريجي وحصول في الزمان صح

الانطباق بل على وجه يوجد في كل ان يفرض في ذلك الزمان فالحصول الزماني اعم من
التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي فما يلزم من ان لا يكون عدم
الآن تدريجيا ان يكون دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصوله في
جميع الزمان الذي بعده ومما يوضح انه نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة
الى الخط غير ان النقطة ربما يكون فاصلة والآن لا يكون الا واصلا فكما ان النقطة
يوجد في طرف الخط فقط ولا يوجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون للخط طرف
اخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك لا ان طرف الزمان ومعدوم في جميع
الزمان ليس في طرف اخر للزمان وتحرير جواب شبهة الامام انا نختار انه يوجد
في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة وكذلك في الجزء الثاني شيء اخر لكن لا يلزم
ان يكون الموجود اشياء متعددة وانما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة
بالفعل بل الزمان شيء واحد له هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منقطعة
عليه او نقول انه نختار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة قوله
فلم يكن حصول الحركة في ذلك الزمان بل في بعضه قلنا لا نم هذه الملازمة وانما يلزم
لو كان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة فيه لكن صدق هذه القضية
ما نفى الجزء من الزمان والحركة لا نفى الحركة واعترض على الحجة المبنية على الميلين
بمنع وجود الميل ثم بمنع امتناع اجتماع ميلين مختلفين ثم نجوز وجود سكون في زمانين
بان يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول
كما جاز ان يكون عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده فهذا لا نجوز وجود الميل
الثاني في زمان والميل الاول في زمان وان يكون بينهما ان لا يوجدان فيه
او يوجد فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام فانه
قال لم لا يجوز ان يحدث الميل في جميع الزمان الحاصل بعد ان الميل الاول من غير
ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثاني
كما ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان

طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلا يلزم وجود آنين وهذا الوجه بالاعتراض
انسب على ان التفصي عن هذه الاعتراضات ظ بعد الاحاطة بما مر
وتقريره ان كل حركة في مسافة المراد بها الحركة المختلفة كانه قال كل حركة
من الحركات المختلفة اعني التي لها حدود وتنتهي الى سكون فهي لا تحفظ الزمان واما
الحركات التي لا تختلف فهي اما مستقيمة او مستديرة والحصر لان الحركة على
سطح مربع مشاركة واحدة مع انها ليست بمستقيمة ولا مستديرة اللهم الا ان يستدعي
حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه وما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الحجة
المشهورة لا يصح ان بدلت لفظة المباينة باللاماسة فهو مناف جواب
لسؤال وهو ان زوال الوصول هو اللاماسة والشيخ قال لو بدلت المباينة باللاماسة
لم تتم الحجة فكيف اذا بدلت المباينة باللاوصول اجاب بان اتمام الحجة باللاوصول
اذا ثبت الميل الثاني وعدم اتمامها باللاماسة للاقتصار عليها فهو تغير لا اثر له
في المعنى يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية المطالب ان القوى
الجسمانية يمتنع ان يكون غير متناهية اما في الشدة فظاهر واما في المدة او في العدة
فلانها لو حركت جسما فاما ان يكون بالقسر او بالطبع وكلاهما محال لان اما بالقسر فلانه
لو حرك جسمين مختلفين في الصغر والكبر الى غير النهاية في العدة والمدة من مبدا
واحد يلزم التفاوت من الحركتين في الجانب الغير المتناهي وانه ممتنع لا يقال هذا
الدليل انما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت
القوة الجسمانية القاسرة ازلية وهي تحرك جسما من الازل تحريكات غير متناهية
فلا يكون ثمة مبدا فنقول لا شك في امكان التحريك من المبدا على ذلك التقدير فانه
لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لامكن ان يحرك جسما وبعضه من مبدا مفروض
وح يلزم التفاوت قال الامام ههنا ان بين حركتي الجسمين المختلفين تفاوتا في
الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان ينقطع تحريك الاكبر وانما يلزم لو كانت
التفاوت بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير متنا

ان اثبات الميل الثاني

وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطؤ كما ان حركة الفلك الاعظم اسرع
من حركة فلك الثوابت مع انهما غير متناهيين وتقرير الجواب ان الكلام في القوة الغير
المتناهية في المدة والعدة واللازم منه تفاوت الحركتين في جانب الغير المتناهي
في المدة او العدة لا لمجرد التفاوت في السرعة والبطؤ اما في المدة فلان القوة الجسمانية
لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسما اخر كان زمان حركة غير متناهية لانا لا نعني
بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك فاذا حركت جسما اصغر كان زمان حركته ايضا
غير متناه لكن هذا الزمان يكون اقصر لان معاوقته اقل فيقع التفاوت بين الزمانين
في الطول والقصر ليس الا في الجانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول قطعا واما في
العدة فلانها لو كانت غير متناهية في العدة وحركت جسما يكون في عدد حركاته ايضا
غير متناه لا نظام اذ عدم تناهي القوة في العدة واذا حركت جسما اصغر يكون عدد حركاته
ايضا غير متناه الا ان هذا العدد يكون اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه فان قلت
بان المحكوم عليه ههنا اي الحكم ههنا بان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في محال فلا
شك ان قوة القوة على تحريك الجزء اكثر من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت في
القوة بخلاف الحوادث فانها لما لم يكن موجودة في وقت لم يحتمل الحكم عليها بالتفاوت
وللسائل ان يعود ويقول المحذور الذي ادعيتم لزومه اما تفاوت قوة القوة
على تحريك الكل والجزء واما تفاوت الافعال فان زعمتم ان اللازم تفاوت قوة القوة
وهو محذور فممنوع لا بد له من دليل وان زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت في
الافعال عاد الاشكال وكان مراد الامام من قوله انهم يستدلون على تفاوت قوة
القوة بتفاوت الافعال هذا الذي قررناه لكنه سهى في عبارته فان الاستدلال بالعكس
لانا نقول القوة القوية على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذ المقسور طبيعته
عائقة على التحريك القسري وكلما كان المعاوق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف فالضعف
فيما تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في الحركات
الغير المتناهية واجاب الشارح بان الشيخ ما احال فنقول الغير المتناهي الذي ليس مجموعه

موجودا في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم وصرح بانه في العدم قابل للزيادة
والنقصان وبيان ذلك لانا في كونه غير متناه بل انا في بادي النظر اذا تخيلنا
امتدادا يكون له جهتان احتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا فيهما
وان يكون متناهيا في احديهما فقط والحكم بالزيادة والنقصان اذا كان غير متناه في
احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى وقوله في النظر الاول احتراز عن دليل يدل على
امتناع ان يوصف بعدم التناهي وبالكثرة والعلة كامتناع وجود الغير المتناهي على
الشرائط المقررة عند الحكماء فانه بدليل لا بمجرد النظر الى مفهومه واما قوله لانها من
خواص الكم المتناهي فمع كما بعاصه بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ويمكن ان يجاب
عنه بان الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية
بالضرورة ويمكن وايضا ان معلومات الله تعالى زائدة على مقدوراته عند لكل شيء اخر وحاصل
الجواب ان يقال هب ان الغير المتناهي لا يقبل الزيادة والنقصان في الخارج لانه
ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه يقبل لها في الوهم وبحسب نفس الامر
لكن الازدياد والنقصان في الجانب الغير المتناهي ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في
الجانب الاخر المتناهي فليس بممتنع وكان كلام الشيخ حيث قالوا الحوادث المتعاقبة
لو كانت غير متناهية يلزم ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لازدياد
الحوادث كل يوم وهو ممنوع ان يقال لو كان المراد ان الغير المتناهي يزيد وينقص
في الخارج فممنوع لان المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقت ما وان كان
المراد انه يقبل الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم فلا نم انه محال وانما يكون كذلك
لو كان قبوله الزيادة والنقصان في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا الكلام
ما في تصوره بلزوم التفاوت في الحركات الغير المتناهية في الجانب الغير المتناهي وانه
كما هو ممنوع في الخارج كذلك في الوهم وبحسب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لما كانت
محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق فالمقدمات المذكورة في البراهين الطبيعية
لا بد ان يكون ماخوذة بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر وان كانت ونفسه كما في

مسئلة تناهي الابعاد والجزء الذي لا يتجزى وغيرهما   مقدمه اذا كان شي يحرك
جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبوله الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر وهذا في المقدمة
الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسمها يكون قبول كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه
لعدم الممانعة فان كان هناك تفاوت لا يكون الا من قبل الفاعل اعني القوى
وهذا في المقدمة الثانية والتفاوت التي بين القوى على تفاوت الاجسام
في الصغر والكبر لانها سارية فيها متجزية بتجزيها وهذا في المقدمة الثالثة فلو حرك جسم
بقوته الطبيعية حركات غير متناهية وحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدا
واحد فان كانت حركات البعض غير متناهية وحركة الكل اكثر وقع التفاوت
من الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناهي حركة الكل ايضا
لان نسبة حركة البعض الى الكل نسبة قوة الكل الى البعض ونسبة قوة الكل الى البعض
نسبة الكل الى البعض ونسبة الكل الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون
نسبة الحركة الى الحركة نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية
هف قوله لكن الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده بهذا البرهان
انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية فان ارادة الفلك لا
ينقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة
الفلك قوله فالقوة المحركة للسماء غير متناهية ثبت ان في الوجود حركة غير متناهية
وانها دورية والحركة الدورية هي السماوية فالقوة المحركة للسماء غير متناهية والقوة
الجسمانية متناهية ينتج ان القوة المحركة للسماء غير متناهية جسمانية فيكون قوة مفارقة
اما عقلا وهو المط او نفسا والنفس المفارقة انما تحرك جسمها لتحصيل الكمالات اللائقة
بها وتحصيل الكمالات انما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلة له بالفعل وهو
العقل فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية فان قلت ان اراد بالقوة المحركة للسماء
المباشرة للحركة التي تصدر عنه الحركة فهي قوة جسمانية لا عقلية وان اراد بها شيئا
اخر فلا بد له من دلالة فقوله الدلالة عليه عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها

ليس بحسب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن
القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولا شك انها يجب ان يكون
غير متناهية الاثار والا لاستحال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية
بحسبها فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم يرد ان يقال الدليل لم يدل
الا على ان الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو
جسم سماوي فهو من باب ايهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في مركز الارض كرة
تتحرك بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها واعلم ان المطلوب من هذه الفصول
ليس اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان الحركة السماوية غاية هي العقل والا
لم يحتج الى بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ولا الى ان الحركة السماوية دورية
ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب اخر من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات
غايات الافلاك ويستنتج هيهنا عدم تناهي القوة المحركة للسماء   وبه ينحل اشكال
اشكال على الفاضل الشارح لما ذكر الشيخ ان الملاصق للتحريك قوة جسمانية والعقل
محرك اول اعترض الامام بان الحركات الجزئية الغير المتناهية اما ان يكون يصدر
عن العقل او عن القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل فهو العلة وان صدرت
عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل علة غائية والقوة الجسمانية
علة فاعلة وايضاح ان محرك الفلك على الاجمال شيئان ما يحرك تحريك المعشوق
للعاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله والثاني ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو
الذي يكون الحركة منه وذلك المحرك العقلي لا يجوز ان يكون هو المباشر للحركة فانه
بعيد عن التغير والاستحالة والمباشر للحركة متغير مستحيل فلا يكون الحركة منه بل محركا
للفلك على سبيل التشويق واما محرك الفلك على سبيل التفصيل فثلثة بعيد على تحريك
على وجه العشق وقريب مباشر للحركة ووسط وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة
بالفلك على وجه التدبير ويكون لها تصورات كلية وجزئية ويتأثر من تصوراتها
الجزئية التي يحصل لها بمعاونة من قوتها المتخيلة هذه القوة المتخيلة فترتسم فيها صور

الاوضاع الجزئية ويحدث منها حركات جزئية على الاستمرار وهكذا يجب ان
يحقق مقاصد القوم في هذا المقام ونبه على الجواب اى لا نم ان المباشر
لتحريك السماوى قوة جسمانية كانت متناهية التحريك انما يكون كذلك
لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك
بل يتجدد من العقل المفارق فيها امور متصلة غير قارة وينفعل بحسب ذلك انفعالا
وبواسطة تلك الانفعالات يقوى على الحركات الغير المتناهية وانما قيد الامور
المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بينهما وههنا نظر لان
انه القول بتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك
تصريح بان الصادر عن الفلك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات
المتعددة لا تحفظ الزمان فبينهما تناقض بيان ذلك انه اذا اصدر من الفلك حركات
متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين حد هو بداية احدهما ونهاية الاخرى
فهي الحركات التي تفعل حدودا ونقطا فلا تحفظ الزمان واما ان لا يكون بين تلك
الحركات حدود فح لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثاني ان التحريكات
لا على سبيل الاستقلال صورة النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز
التحريكات الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل القوة تحرك
جسما لا على سبيل الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها تحرك كذلك
يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا وجوابه ان هذا انما يتم لو
امكن ان يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو مم
واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة
وعندهم ان الثابت لا يكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون
معلولا للعقل ح وان جاز ذلك فليجز اسناد الحركات الجزئية الى العقل ح وثانيهما لو جاز صدور
الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمانية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله
في سائر القوى وح لا يمكن القطع في شئ من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على اعمال

غير متناهية فقوله وح اشارة الى هذا الوجه اى اذا جاز صدور الامور المتجددة
في النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع والجواب عن الاول ان الحركة لا يجوز
ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه ليس متشكل
والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى يكون هناك سلسلتان
متعاقبتان كل فرد من احدهما بعد الآخر وفي الاخرى احدهما سلسلة الانفعالات
الواردة على القوى الجسمانية والاخرى سلسلة الحركات وكل حركة تعد القوة
الجسمانية لحالة انفعالية صادرة عن العقل وتلك الحالة الانفعالية يعدها
لاصدار حركة لاحقة وهذا كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة واعترض حد
آخر شعرنا به وتخيلنا قطعه فقطعناه ثم شعرنا تخيلنا حدا آخر وهكذا فكل حركة
سابقة معدة لتخيل وهو انفعال وكل تخيل علة لحركة لاحقة والمحرك المتحرك
يحتاج الى محرك اخر لانه اذا كان شئ محركا ومتحركا فهو من حيث انه متحرك يحتاج
الى المحرك فان كان محرك نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا وانه مح وان كان
محركه غيره فذلك المحرك ان كان متحركا يحتاج الى محرك اخر وهكذا حتى ينتهي الى
محرك غير متحرك قالوا وذلك المحرك هو المبدأ الاول والعقل الاول وما عداه
من المحركين متحرك وهذا الذي حملهم على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور المنطبعة
لانهم لما ذهبوا الى ان ما عدا المبدأ الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات
او بالعرض والنفس والعقل ليس بمحرك لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك
الافلاك فانحصر محركات الافلاك في القوى الجسمانية واعترض الش على هذا الكلام
بقوله وذلك غير واجب وتوجيهه ان يقال لا نم ان كون المحرك فاعلا وقابلا مح فان
من الجائز ان يكون محركا متحركا من وجهين فان القوة محركة من جهة انها ينفعل من
العقل متحركة من جهة انها حالة في المادة كيف لا يكون محركة نفسها ومحرك المحرك بالعرض
هو محرك المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات اعني الفلك هو تلك القوة

فيكون محركها من حيث يتحرك بالعرض الغير هو نفسها كما ان الطبيعة العنصرية محركة ومتحركة
بالعرض وليس محركها ما حركه الوضعية الا ايا ما واعلم ان الانسب ان يكون قوله
وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء معترضا على الاعتراض لا ان ذكره بعد اثر سيف
لما كان فيه نوع استحقار واستهزاء اخره عنه والواجب في قوله فاذن هي عقول
مفارقة ان يقال نفوس مفارقة لما قدم من اعتراضهم بان للنفوس السماوية صورا
عقلية   برهان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد
قيل تقرير الدليل لا بد من تقسيم الموجود الى الجوهر والعرض اولا فالموجود اما ان يكون
في موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالا وهو
الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او لا حالا ولا محلا
فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فالعقل اذا ثبت
هذا فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول سابق على
غيره ويمتنع سبق العرض على الجوهر ولا جسما لما لزم صدور امرين من الواحد
الحقيقي ولا صورة ولا هيولى لما ثبت من امتناع ان يكون شيء منهما علة للاخرى
او واسطة ولان تأثير الصورة من غير موقوف على تشخصها وتشخصها موقوف
على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة لو كانت علة للصورة كانت فاعلة
قابلة معا وانه مح ولا نفسا لان افعال النفس محتاج الى المادة فلو كانت
معلولا اولا فاما ان يصدر عنها شيء اولا فان لم يصدر عنها شيء لم ينتظم سلسلة
الموجودات وان صدر عنها شيء وقد ثبت ان افعالها متوقف على وجود المادة
فيكون المادة موجودة قبل وجودها وهو مح فتعين ان يكون المعلول الاول هو
العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار انه لا يصدر من النفس شيء ولا يلزم عدم
انتظام الموجودات وقد لا يجوز ان يصدر عن المبدأ الاول بشرط وجود النفس
شيء اخر هو الة النفس لا بد له من دليل الثاني ان قولكم افعال النفس محتاجة

الى المادة

الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فممنوع وان اردتم ان بعضها كذلك
فهو لا يستلزم المط ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع
افعاله على الالة فان العقل بما يتوقف فعله وفيضانه على وجود المادة بل على استعدادها
الثالث لا نم انه اذا لم يكن المعلول الاول النفس والجسم والجزء انه يكون هو العقل وانما
يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل وجوابه ان الموجودات الجوهرية
منحصرة في الخمسة فاذا لم يكن احد الاربعة تعين ان يكون هو العقل واما جميع كمالاته بالفعل   حصول ح
فيه فهو لم يثبت الا بدليل اخر   فالنظر فيه من العلوم الرياضية فيه نظر لان البحث
عن وحدة الاجسام وكثرتها بحث عن احوال الموجودات من حيث انها موجودة فهو
من الالهيات ولعلهم خصصوا الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث
عنهما من علم الهيئة   كالقائلين بالمشوشات المنشور شكل مجسم يحيط به ثلث
سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان وقوله الى القمر مخرج مثله على فلكه الكلي فهو لا يكون فلكا
كليا ولا جزئيا   وانكر الفاضل الشارح لما كان حاصل الدلالة انه بنيه على نفي حركة الكواكب
بنفسها في الافلاك ان مواطاة مراكز تداوير القمر وعطارد اوجيهما في كل دورة مرتين
انما يتصور لو كان لمركز التدوير حركتان حركة على التوالي وحركة على خلاف التوالي
فلو كان المتحرك هو الكوكب وفلك التدوير يتبعه لم يكن كذلك لامتناع ان يتحرك
الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة
انما تستقيم لو امكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين دفعة لكنه غير ممكن لان التحرك الى جهة
تستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة وهو مح وتوجيه الجواب
انا لا نم ان جسما واحدا لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله في الجهة
بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين فان الحركتين ان كانتا
الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا في جهتين حصلت حركة
واحدة مساوية لفضل احديهما على الاخرى وليس يلزم ان يكون الحركة الواحدة البسيطة
حد يكون حركة وحصول الجسم في الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين

حركة

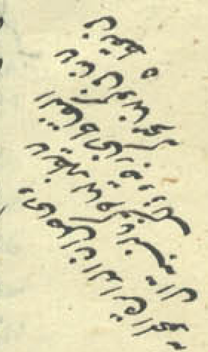
ولتحقيق الموضع تحقيق الحركة بالعرض منقول لا شك ان المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة
هي الحركة فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل في
مكانه كما ينتقل السفينة في مكانها الا ان الفرق ان حالته المخصوصة بسبب حالة غيره
يتبدل اوضاعه وايونه لتبدل اوضاعه وايونه وايضا للمتحرك بالذات توجه الى الجهة
اعني ميله اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او اراديا وهذا الميل لا يوجد في المتحرك
بالعرض فان واحدا منا لو تحرك ومعه حجر فلا شك ان ذلك الحجر ينتقل الى موضعنا لكن
تلك الحركة صدرت عارضة لها عن ارادة ولا ارادة في الحجر فمبدأ الحركة موجود في المتحرك
بالذات دون المتحرك بالعرض ثم لا شك في ان الحركة بالعرض ليست ما نعتقد الحركة
بالذات مجازا ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما ان راكب السفينة يتحرك
ايضا سواء كان الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن ههنا شك وهو انا اذا
فرضنا دائرتين محيطتين احديهما حاوية للاخرى وهما يتحركان بالخلاف على محور
واحد حركة واحدة وعلى الدائرة المحوية نقطة في وسط السماء على نصف النهار فتلك
النقطة لا بد ان يكون دائما على نصف النهار لان المحوي ان حركها الى جهة المشرق
درجة فقد اعادها الحاوي الى جهة المغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقطة
الدائرة المحوية وسائر نقاطها تقطع دورا الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد ان يكون
تلك النقطة في جهة الشرق تارة وفي جهة المغرب اخرى ومن الفضلاء من سمعته يقول
في حل هذا الشك لكل متحرك حركتان حركة حقيقية وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها
وحركة اضافية اي بالاضافة الى اي نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية
لمسافة حركته عند ما ونقطة المحور وان كانت لها حركة في نفسها لا تحدث زاوية بالنسبة
الى النقاط الخارجة عن مدارها لان موضع ... يتحرك بخلاف حركة مساوية لها ولهذا
لا ترى الا ساكنة وللفكر فيه مجال ومما يوضح الجواب عن اشكال الامام ان الحركة
الى الجهة انما يستلزم الحصول فيها لو كانت وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول
في الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين لو تجردت عن الاخرى

كانت

كانت متادية الى الجهة المتوجه اليها فاذا فرضنا واحدا على خشبة مائة ذراع مثلا
وهو والخشبة يتحركان بالخلاف تحركا مستويا فاذا كان رأس الخشبة موازيا للنقطة
وانتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلا ذراعا تحرك الشخص من رأس الخشبة ايضا ذراعا
والموازاة باقية كما كانت وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها
واما لو تحرك الخشب فقط او كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة
الى جهة الحركة فلا انتقال هناك للشخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين اذا فرضنا
جسما يصدر عنه فعل لتقرير هذا البرهان طريقان احدهما طريق المعية وتقريره على محاذاة
ما في الكتاب ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان حال المحوي مع الحاوي الامكان
لان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها فلا يكون وجوب المعلول
مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه لكن وجود المحوي مع عدم الخلاء لما كان
وجود المحوي غير واجب مع وجوب الحاوي فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا
مع وجوب الحاوي او غير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوي كان الحاوي
واجبا مع وجوب الحاوي وقد ثبت امكانه معه وان كان غير واجب مع وجوب
الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه محال وليس هذا الطريق الا قياسا استثنائيا هكذا
لو كان الحاوي علة للمحوي كان المحوي معه ممكنا والتالي باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فحاله معه الامكان لا محالة واما بطلان التالي
فلان عدم الخلاء مع وجود المحوي على ذلك التقدير فلو كان المحوي ممكنا مع الحاوي
كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبناؤه
على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يكون علة موجدة الا بعد كونه متشخصا لان
ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو اطلق هذه المقدمة غير مقيدة بالجسم كان اولى
لعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شيء يفرض يمتنع ان يكون علة موجدة الا بعد تشخصها
سواء كان جسما او غيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها
ثم ان العلة لما والا لم يوجب صح المعلول بعد وجوبا لعلة ولم يجب المعلول

المحول له

لا يمكن ... الى ... الاحتياج الى ... التقدم
وان تقوم ... لا يحتاج ... الا الى ...
وان تقوم ... وجود ...
يستتبع عدم الخلاء ... التقدم ...
بخلاف طريق ... يحتاج
الى ... فانه يحتاج الى
الحية يحتاج الى
اعتبار العدم
والتاخر



بعد وكل ما لم يجب وجوده يكون من شانه الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة
الامكان وثالثها ان الشيئين اذا كان بينهما معية تلازمية لا تختلفان في الوجوب
والامكان لانه لو وجب احدهما وامكن الاخر امكن انفكاكهما فلا تلازم بينهما
وتركيب الدليل بعد هذا ظ لكن المقدمة الثالثة منقوض بالواجب ومعلوله
فانهما مختلفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما لا يقال ليس مقدمة البرهان
عدم اختلاف المتلازمين في الوجوب مطلقا بل المقدمة عدم اختلافهما في الوجوب
مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع الثالث ولم يجب الاخر معه امكن انفكاك
احدهما عن الاخر بالنظر فلا تلازم بينهما وعلى هذا لا نقض لانا نقول الدلالة
مشتركة فكما لا يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان
كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما في انفسهما فانه لو وجب احدهما ولم يجب الاخر مع وجوبه
امكن انفكاك احدهما عن الاخر فالمراد بالدليل الوجوب عدم الاختلاف مطلقا
سواء كان مع الثالث او في حد نفسهما تشهد بذلك اطلاق الشرح ويمكن ان يجاب
عن النقض بان المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب بالذات او بالغير والمراد
بالامكان صرف الامكان ما لم يخرج الى الوجوب والوجود ومن الظاهر ان الشيئين
اذا كانا متلازمين فكل واحد منهما اذا وجب وجب الاخر مطلقا فانه لو بقي على
صرافة الامكان تحقق الانفكاك بينهما قطعا وهذا هو المستفاد من البرهان فان
عدم تخلله لما كان مع وجود المحوي معية تلازمية وكان عدم تخلله واجبا مع وجوب
الحاوي يلزم ان يكون وجود المحوي ايضا واجبا مع وجوبه لكنه باق على صرافة الامكان
فان قلت كما وجب ان لا تختلف المتلازمان في الوجوب مطلقا وجب ان لا تختلفا
في الوجوب بالذات ايضا فانه لو وجب احدهما بالذات والاخر واجب بالغير
لا يمكن ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا
لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم
كما اذا تحقق الانفكاك فنقول امكان ارتفاع الاخر نظرا الى ذاته انما يقتضي

جواز الانفكاك لو امكن ارتفاعه نظرا الى الاول وليس كذلك فان وجوب
المعلول مرتب على وجوب العلة وعندي ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ
يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم بالوجوب عليه فعند وجوب الحاوي (اي المقدمة الثالثة)
ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي به يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود
المحوي لم يجب ملؤ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملؤ مقعر الحاوي لم يجب عدم الخلاء
بالضرورة ويتبين الشيخ لزوم تخلف الخلاء بهذه المقدمات في جواب السؤال الاول
من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله ههنا وجود المحوي وعدم الخلاء معا فالمراد
المعية في الوجوب وعدمه لا في الوجود والعدم كما ظنه الشارحون فليس المراد الا
ان وجود المحوي اذا لم يكن يجب لم يجب عدم الخلاء وبينه بان عدم الخلاء متى وجب
وجب وجود المحوي فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوي كان عدم
وجوب المحوي مستلزما لعدم وجوب عدم الخلاء بحكم عكس النقيض لا يقال لو صحت
الدلالة يلزم ان لا يكون للحاوي وجوب ووجود لانه لو كان للحاوي وجوب ووجود
فلا يخلو اما ان يكون معه وجوب المحوي او امكانه فلا يخلو ايا ما كان ان يكون مع وجوب
الحاوي امكان المحوي اما على تقدير الامكان فظ واما على تقدير الوجوب فلانه
لا يكون واجبا لذاته بل واجبا بغيره والوجوب بالغير مستلزم للامكان ومعية الملزوم
مستلزمة لمعية اللازم فيكون مع وجوب الحاوي ووجوده امكان المحوي فلا يجب
وجود ما يملأه فيلزم امكان الخلاء لانا نقول لا نم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم
وانما يكون كذلك لو لم يكن اللازم متقدما على الملزوم لكن الامكان متقدم على الوجوب
والمتقدم على المع لا يجب ان يكون معه وههنا طريق اخر في تقرير البرهان طريق
التقدم والتاخر وهو ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لزم ان يكون عدم الخلاء ممكنا
والتالي ظ بيان الملازمة ان الحاوي يكون متقدما بالذات على المحوي ح والمحوي مع
عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متاخرا عن الحاوي و
المتاخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون

فان قيل ان تخلل ... ان المراد وجود المحوي
وعدم تخلله معا في الوجوب وعدمه
ثم فرع عليه انهما لا تختلفان
في الوجوب والامكان ... الا
في مقعر ...
عدم التخالف في الوجوب
والامكان ٥

اعلم انه لم يوجد في هذا الطريق المقدمة
المذكورة في المتن وهي ان امكان الخلاء
مع الحاوي ونوقف المقدمة ...
في التقدم من ان المحوي مع عدم
الخلاء في الوجود ... ان ما
مع المتقدم فهو متقدم
بان تقرير الطريق ...
المقدمتان الاخيرتان
كما لا يستلزم ... ٥

في عرف التخاطب وفي المعتقد بقولهم من حيث انه ملأ فائدتان آ ان هذا التلازم
لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من
حيث انه محدود بالحاوي فان الخلاء هو المكان الخالي كما ان الملأ هو المكان المملو
معها اعتبار سطح الحاوي ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملأ واما نفس الجسم فلا
يستلزم الخلاء ولا الملأ فان الحاوي جسم لا خلاء ولا ملأ له اذ لا مكان له فاستلزام
المحوي نفي الخلاء ليس الا من حيث انه يملأ المكان هذا ما سمعناه واشعر به كلامه وفيه
نظر لان عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالي اما بعدم المكان او بوجود الملأ فاستلزام
المحوي لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثية الملأ فانه لا خلاء مع المحوي على تقدير عدم السطح
الحاوي ايضا ب اندفاع سؤال هو ان الخلاء عدم المحوي فعدمه عدم العدم فيكون
ثبوتيا فعدم الخلاء هو نفس المحوي فالقول بان المحوي مع عدم الخلاء بمنزلة القول
بان الشيء مع نفسه وجوابه انا لا نسلم ان الخلاء هو عدم المحوي بل عدم الخلاء انما هو ضد
للمحوي من حيث انه ملأ وكونه ملأ وصف للمحوي باعتبار مكانه وكان في قوله والمقارن
المقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه اي من الخلاء تنبيه على هذا فانه ربما ظن ان عدم الخلاء
عين وجود المحوي لشدة تقارب معنييهما واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان
يشكك به هذا المسلك اما نقضا على المقدمة الثانية بان يقال وجود المحوي مع عدم الخلاء
معية متلازمة وهما لا يتحدان في الوجوب لان عدم الخلاء واجب بالذات ووجود
المحوي واجب بالغير او معارضة في المقدمة القائلة بالتلازم فيقال وجود المحوي
ليس مع عدم الخلاء معية متلازمة لانه لو تلازما لزم اتحادهما في الوجوب وليس كذلك
او في المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات مع وجود المحوي بالغير
مما لا يجتمعان والثاني ثابت فان المنافاة انما هي معية متلازمة والمتلازمان
لا بد ان يتحدا في الوجوب وهذا التقرير اطبق على ما في الشرح واجاب بان المعية
التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوي انما هي على تقدير عدم الحاوي والمحوي
على هذا التقدير ليس بواجب بالغير بل ممتنع وانما كان التلازم بينهما على التقدير

عدم الخلاء ممكنا لذاته وانه مح وهذا التقرير غير مطابق لما في المتن لخلوه عن معية امكان
المحوي والحاوي واحتياجه الى ان ما مع المتاخر متاخر   واعلم ان الخلاء ممتنع
لذاته تريد تحقيق التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء فان ولا يخص معنى الممتنع لذاته
وذكر الخلاء في هذا البيان واقع بطريق التمثيل اولا لانه مقصود بتصور الممتنع لذاته
قصدا اوليا والا فليس لاختصاص بالخلاء بل كل ممتنع لذاته كذلك فليس معنى الممتنع
لذاته ان ذاته تقتضي العدم بل معناه شيء يتصوره العقل مع الجزم بعدمه بحيث يتصوره
من غير نظر الى الغير وان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط واليه اشار بايراد صيغة
الحصر حيث قال ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده احترازا عن الممتنع بالغير
فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد تصوره العقلية بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق تضمحل
ما عسى يختلج في الوهم من ان الثابت بالبرهان عدم الخلاء واما امتناعه لذاته فلا
فان الذي دل على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان كما فيكون ذا مادة فلم يكن خلاء
فوجوده يستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون ممتنعا لذاته لانا لما نظرنا الى ذاته
مع قطع النظر عن الغير لزم منه مح والممتنع بالغير وان جاز استلزامه للمح الا ان استلزامه
للمح انما يكون بالنظر الى ذلك الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده
ولا بعدمه الا باعتبار وجود علته او عدمها اذا تقرر ذلك فمعقول يتصوره
العقل ويسميه بالخلاء فيحكم بالخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان
مثلا فانه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج
لموجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج لموجود خارجي فمتى وجد المحوي من حيث
انه ملأ يلزمه نفي ذلك المتصور قطعا ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوي
من حيث انه ملأ فوجود المحوي وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من
قوله في المتلازمين لا يتصور التلازم في العقل اذ لا يلازم بحسب العقل على ما لا
يخفى وعلى تقدير التلازم العقلي فليس [illegible] البرهان فان المقدمة هي كونهما
متلازمين في الوجود بحسب نفس الامر بل المراد المبالغة في عدم التحقق على ما هو الشايع

لانه اذا كان الحاوي علة للمحوي كان متقدما على المحوي متحد والمكانة فمتى عدم الخلاء

يلزم وجود المحوي ومتى وجد المحوي يلزم عدم الخلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوي علة

فعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوي لجواز ان يكون الحاوي والمحوي معدومين فيكون

الخلاء ايضا معدوما لان الخلاء لا يعرض عدم المحوي مطلقا بل انما يعرض بعدم المحوي

من حيث انه محوي وملأ بان يعرض محيط لا حشو له ليعرض فيه الابعاد التي هي الخلاء

فان العدم المحض ليس خلاء وكذلك وجود المحوي لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث

انه متحد وسطح الحاوي كما سبق بيانه فنبه بقوله فان ذلك الغير الذي يتعذر وجود

المحوي الى اخره على المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على تقدير

العلية فمنطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهي ان لا تلازم على تقدير

عدم العلية فمفهوم الحصر في قوله هو الذي جعل ومعنى الكلام ان الحاوي الذي فرض

علة للمحوي هو الذي جعل المحوي بحيث يكون معه عدم الخلاء لما ذكرنا ان معنى عدم الخلاء

عدم المتصور من الخلاء ومتصور الخلاء لا يمكن الا بحسب اعتبار الحاوي فما لم يكن الحاوي

محقق لم يكن لعدم الخلاء مع المحوي اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوي

اي لما كان عدم الخلاء مع وجود المحوي على تقدير علية الحاوي امتنع ان يكون الحاوي

علة للمحوي لان المحوي ح يكون ممكنا مع الحاوي فيلزم امكان الخلاء وعند هذا تم الجواب

لان الجواب انما يتم بثلث مقدمات المقدمتان المبنية عليهما والمقدمة الثالثة ان

المحوي على ذلك التقدير ممتنع وقد نبه عليها بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لا

متى امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي امتنع وجود المحوي مع كونه معلولا للحاوي

ثم صرح بهذا في قوله والحاصل وانما وجهنا كذلك لانه لو اجري على ظاهره لكان قوله

ولذلك حكم مع قوله والحاصل لا حاصل له لانه يمكن ان يقال الغير الذي يتعذر وجود

المحوي هو الذي يتعذر معه عدم الخلاء والمحوي انما يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا

للحاوي وتوجيه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد بالمعية

التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوي المعية في نفس الامر او على تقدير علية الحاوي

والاول

والاول ع والثاني م لكن المحوي على هذا التقدير ممتنع ولا ارتياب في ان الاقتصار

على هذا المنع كاف في الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية انما

هي على التقدير وفيه نظر من وجهين الاول ان ما ذكره في ذلك البيان لا يدل على

ان لوجود الحاوي مدخلا في استلزام وجود المحوي لعدم الخلاء بل على ان تصور عدم

الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوي والمط هو الاول فما هو اللازم من بيانه

غير مط والاولى ان يقال التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين

استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي واستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء وهذا الاستلزام

وان لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي يتوقف

عليه كما بينت فيكون التلازم متوقفا على التقدير الثاني ان التلازم سيما تحقق

على تقدير تحقق الحاوي سواء كان علة او لا فالسؤال اذا خصص بحال عدم العلة

لم يندفع بما ذكره لتحقق المعية ح في نفس الامر واصلا فيهما في الوجوب فان قلت

اذا كانا معا على تقدير تحقق الحاوي مع المحوي ممكن امكن عدم الخلاء فيقول امكان

عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوي مع وجوب الحاوي وليس كذلك بل

امكانه مع امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب في الجواب الحق ايجاد المتلازمين انما

هو في مطلق الوجوب لا في الوجوب بالذات وقد سلف بيانه واعلم ان

الاشكال القوي ههنا ان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين والمحوي المعين

وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء ليس يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم

على ذلك التقدير ايضا ولو قيل وجب الحاوي ولم يجب المحوي وهو الملاء فلم يجب الملاء

فامكن الخلاء فيقول المحوي ملاء مخصوص لا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم

وجوب عدم الخلاء وانما اوردناها كليا وهو قوله لكان اذا اعتبرت

حال المعلول مع العلة وحدها الامكان فهذا كلي والتالي ان حقه ان حال

المحوي مع الحاوي الامكان وهو جزئي وانما ذكر التالي كليا لمنتهى اللزوم بيانه

ضرورة اذا اثبت الكلي ثبت الجزئي كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان

فان قلت يحتمل ان يكون مراده بالمعلول المحوي وبالعلة الحاوي لا كل المعلول
والعلة والا لم ينتظم الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال كل
معلول مع علة الامكان كان كلاما غير منتظم وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمه
لزومية والاتفاقية لا دخل لها في القياس الاستثنائي فنقول الشارح انما نقول
المراد ذلك الا انه عبر عنه بالعبارة الكلية لتنبيه اللمي وكانه قال لو كان الحاوي
علة للمحوي كان حال المحوي مع الحاوي الامكان لان المحوي معلول وحال المعلول
مع العلة الامكان فيكون حال المحوي مع الحاوي الامكان   استثناء
للتالي اي مستلزم للاستثناء التالي فلما كان المقصود من ايراد التالي الكلي الجزئي
ذكر استثناء جزئيا الا انه محل تفصيله قوله فلا يخ وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة
لان المعلول اللازمية بين وجود المحوي وعدم الخلا اشار الى انتفائهما في الوجوب على ان
تفصيله مصرح به والحاصل ان الشيخ اورد التالي كليا وكنى به عن الجزئي ثم استثنى
التالي جزئيا لكلامه ثم صرح بالتالي جزئيا ثم اورد تفصيل استثنائه   واقول الاقتصار
على ما قرره لم يورد الشيخ في اول الكلام الا ان حال المعلول مع علته الامكان
وهذا القدر من غير اعتبار كون العلة الحاوي لا يفيد المعية بين المعلول وعدم الخلا
فانه ما لم يفرض سطح ولم يفرض الخلا ولا عدمه فلا يستلزم المعلول نفي الخلا او بالعكس
وكيف ولو افاد امكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول لعدم الخلا لامتناع استناد
كل جسم الى علة لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الخلا وحاله مع علته الامكان
يلزم امكان الخلا لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الاخر فالوجه
ان يقيد العلة بكونه حاويا محددا لمكان المعلول فلئن قلت اما ان يكون المراد بقوله
حال المعلول مع العلة الامكان ان حال المحوي مع الحاوي الامكان او يكون المراد
مطلق المعلول والعلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق الملازمة والاتفاقية لا تفيد
في القياس الاستثنائي وان كان المراد المحوي مع الحاوي فاعادة هذا الكلام
يكون تكرارا قطعا فنقول لا شك ان المقصود الاصل هو المحوي والحاوي لكن لما

عبر عنها بالعبارة الكلية من العلة والمعلول للغرض المذكور فربما اوهم ذلك
ان مناط المعية اللازمة بين وجود المحوي وعدم الخلا هو مطلق العلة والمعلولية
فصرح بتخصيص العلة تنبيها على ان مناطها هو كون العلة الحاوي لا مطلق العلة
والمعلولية ثم كان سائلا يقول فعلى هذا الشرطية المعتبرة في القياس الاستثنائي
هي المقيدة بالعلة بالحاوي لكنه قدم استثناء التالي عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب
بانه ان رام احد نظم الكلام فقدم هذه الشرطية على الاستثناء كان الشيخ
عقد الشرطية مطلقة اولا ثم اوردها مقيدة معينة ثم ذكر الاستثناء لكلام مفصلا
فاسقط الكلام اسقاطا ما حسنا وربما وقع ذلك التعرض طغيان قلم الناسخ
واما اعتراض الفاضل الشارح على الامام الدليل بالنقض المذكور بان
الحاوي لو كان علة للمحوي لكان متقدما عليه والتالي باطل لان وجود المحوي مع عدم
الخلا وعدم الخلا مع الحاوي لانه واجب لذاته لا يتاخر عن غيره وما مع المع مع فوجود
المحوي مع الحاوي يستحيل ان يتاخر عنه ولان الحاوي لو تقدم على المحوي الذي هو مع عدم
الخلا والمتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلا فيكون عدم الخلا ممكنا
ثم اعترض على الطريق الثاني بما نقله الشارح وتوجيه اعتراضه عليه ظاهر واما الشارح فلم يوجه
الدليل بطريق المعية ولم يتعرض فيه للمقدمة القائلة بان ما مع المتاخر متاخر ولا يحتاج
فيه اليها اصلا فليت شعري كيف يورد الاعتراض على وجه حتى اشتغل بحله وان
هذا الا غفلة عن توجيه الكلام او حرص على تخطئة الامام   لكنه لم يحلله بذلك الا
لكونه غير مذهوب اليه توهم لا شك ان قوله ولا يمكن عطف على قوله غير مذهوب اليه
توهم فكان ان هذا يكون متعلقا بالشرف وحينئذ يكون ذلك كذلك   ولعلك
تقول لما بان علة الجسم السماوي غير جسم لتقرره انك تحمل الحاوي وعلة المحوي مستندين
الى علة فيكون الحاوي متقدما على المحوي لان ما مع المتقدم متقدم وح يكون مع الحاوي
امكان المحوي فيلزم امكان الخلا كما لزم على تقدير كون الحاوي علة اجاب بان
الحاوي اذا كان علة للمحوي كان سابقا فعلة متحدا بوجوده السطح فيكون للمحوي

مع امكان فلا يجب معه ما يلا فمكن الخلا وهذه هي الطريقة التي اشرنا اليه
فيما سلف مستغنية عن التعرض لعليه من عدم الخلا او وجود المحوي في الثبوت
اما اذا لم يكن علة للمحوي وكان مع علة المحوي لم يلزم ان يتقدم على المحوي لان تقدم
علة المحوي عليه ليس بالزمان حتى يكون ما معها متقدما عليه بل بالذات والعلية
وما معها وهو الحاوي ليس بعلة فلا يلزم تقدمه عليه وفيه نظر الامام في قوله واما التقدم
الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة لان التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم
بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على المفتاح
فحصر التقدم الذاتي في العلة ليس بجيد ثم يمكن ان يقال يجب ان ما مع العلة
لا يجب ان يكون متقدما بالعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع فاذا كان
الحاوي متقدما بالطبع على المحوي عاد الالزام ورده الشارح بان المراد بالتقدم
الذاتي هو التقدم بالعلية لان كون الحاوي متقدما على المحوي بالطبع غير متصور
وفيه نظر لان المحوي انما لا يستلزم الحاوي لو لم يكن محتاجا اليه اما لو فرض انه
متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطا فالمحوي يكون محتاجا اليه مستلزما له ومع
تعود السوال وعندي ان نظر الامام غير وارد لانه بالتحقيق كلام على سند
المنع فان جواب الشيخ ليس الا انا لا نسلم ان ما مع علة المحوي يجب ان يكون متقدما
وانما يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوي بالزمان وليس كذلك بل بالذات
والتقدم بالذات لعلة المحوي انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما ليس علة
متقدما بالذات وان كان مع العلة فالقول بانه لم لا يجوز ان يتقدم ما مع
العلة بالطبع قول خارج عن قانون التوجيه قطعا وهذا السوال اورده في فصل اخر
بعبارة اخرى وهي ان يقال وجوب الحاوي مع وجوب علته وامكان المحوي
مع وجوب علة المحوي فيكون امكان المحوي مع وجوب الحاوي ويلزم المحذور المذكور
والجواب ان امكان المحوي انما يكون مع وجوب علته للعلة واما وجوب الحاوي
فلما لم يكن علة لم يلزم ان يكون معه امكان المحوي وقوله ليس كل ما هو بعد فهو مع

المحوي ح

فنحو جواب سوال الما قال المحوي انما هو ممكن بالقياس الى علته ولا يلزم منه
امكان الخلا وانما يلزم لو كان للحاوي سبق على المحوي فكان سابقا فان وجود
المحوي بعد علته وعلته مع وجود الحاوي وما هو بعد مع بعد فيكون وجود المحوي
بعد وجود الحاوي فيلزم امكان الخلا وجوابه ظ   ولعلك تقول ان الحاوي
والمحوي لحيزه ان الخلا ليس بممتنع الوجود فان المحوي اذا كان والحاوي ممكنا
فيكون كونهما في مكانيهما ممكنا فخلو مكانيهما غير واجب هو المط فيقال لا نم انه
يلزم من امكان عدمهما امكان الخلا فانهما اذا عدما لم يكن خلا ايض لانه لا مكان
هناك حتى يكون باعتباره خلا او ملا فامكان الخلا غير لازم من امكان عدمهما
بل انما يلزم من وجوب الحاوي وامكان المحوي معه   سوا جعلت العلة صورة
الحاوي او نفسه التي تكون مبدا لصورته او تكون هي كصورته اي نفسه التي تكون
كصورته فانك قد سمعت ان للفلك ارادة جزئية والمريد للجزئيات لا بد ان
يتصورها والمتصور للجزئيات قابل للانقسام لان الجزئيات منقسمة فينقسم محلها
فيكون جسمانيا فوجب ان يكون للافلاك قوة جسمانية يحل فيها صور الجزئيات
وينزل منزلة الخيال فينا الا ان الافلاك لما كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلك
كله قابلا لصور الجزئيات فهذه القوة السارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة
اما كصورته النوعية او عين صورته النوعية لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية
هي مبدا الاثار المختصة به ودل ايض على ان له قوة يرتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل
دليل على تغايرهما فجاز ان يكون النفس المنطبعة غير الصورة النوعية بل كالصورة
وان يكون عينها واما نفسه التي تكون مبدا لصورته فهي النفس المجردة واما صورة
الحاوي فهي الصورة النوعية   كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه فاعلا للاشياء
فيه نظر لان تغاير الاعتبارات ان كفى في صحة كون الشي فاعلا قابلا فلم لا يكفي
فيما نحن بصدده فان من يجوز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر وقابلة
باعتبار صحة مقارنتها الشي   وذلك لان الصور صنفان صور الاجسام

صنفان صور حالة فيها وصور غير حالة بل هي صور كمالية لها اما الصور المادية فلما كان
قوامها بالمادة كان فعلها بوساطة الوضع والوضع هنا بمعنى المقولة اي تتوقف
فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة او مجاورة
او مقابلة او غير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بديهية نبه عليها بالاستقراء
الاجسام وتاثيراتها فان النار التي في المشرق لا يوثر في الذي في المغرب
بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا تضيء كل شيء بل ما تقابلها واما الصور الكمالية
فلما لم يحتج الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها اليه الى ان كانت عللا
لا نفسا فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة الجسم
لا تفعل فيما لا وضع له بالقياس الى جسمها والا لم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورة انه اذا
لم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى
قوله ولا يتوسط الجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم اي يستحيل ان يكون الجسم متوسطا
بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو ما لا وضع له واما الرابعة فهي ان
علة الجسم علة لجملته لا يقال لا نم ان يكون علة لجزئية بل يجب ان يكون علة للصورة
فقط كما مر في النمط الرابع لانا نقول ثبت في النمط الاول ان الصورة علة
للهيولى فيكون علة الصورة علة لهما جميعا على ان علية احدهما كافية في الاستدلال
وبعد تقرير المقدمات نقول الجسم لا يصدر عن الجسم والا لكان علة لجزئيه الهيولى
والصورة لكن ليس لشيء منهما وضع لان الوضع هو هيئة الشيء بسبب نسبة بعض
اجزائه الى البعض ونسبة اجزائه الى غيره ولا امكان لمثل هذه الهيئة لا لوضح
لما ليس بجسم وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له لا يصدر عن الجسم
فلا يصدر عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان قلت الجسم لما جاز
ان يعد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجد فيها صورة بحسب
الوضع السابق فنقول تبين ان لا بد من الوضع حال الفعل فالوضع السابق لا
يفيد واعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة

المادة بل بواسطة
الجسم لان الكلام
في الصور النوعية
وهي تقوم الجسم
فيكون فعلها
بمشاركة

لان تاثير

لان تاثير كل منهما لا يكون الا بواسطة اخرى فيكون تاثير كل منهما بواسطة الجسم
فوجب ان يكون بمشاركة الوضع قطعا وحين ثبت ان علة ليست الجسم ولا
النفس ولا الواجب تعين ان يكون علة العقل فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون
علته الا العقل هذا هو تمام الطريقة الرابعة في اثبات العقول
احكام ثلثة هذه الاحكام منظور فيها اما في الاول فلا نقل من ان المعلول الاول
هو الروح الاعظم لا العقل واما في الثاني فلجواز صدور العقل الثاني من الاول
والثالث من الثاني وهكذا واما الثالث فلجواز صدور السماوات عن الواجب
بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول
الاول ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا ولا نفسا ثم ما شئت فسمه فلا تشاح
في الاسماء وعن الاخرين ان امثال هذه الاحكام ليست على التعيين والجزم بل
على الافق والانسب والكل محتمل على ان كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين والكلام ان
لا يرد ان الا على كلام الش وليس يجوز معنى كلام الشيخ اي لا يجوز ان يستمر
سلسلة العقول وسديها بعد انقطاع السماوات حتى يحصل من العقل الاخير
فلك ومن ذلك الفلك فلك اخر وهلم جرا الى اخر الافلاك لما تبين ان الفلك
ممتنع ان يصدر عن الفلك وانه لا بد لكل فلك من مبدا عقلي فالواجب اذن ان
يبقى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماوات فتنازل العقول مع نزول
السماوات حتى يصدر عن عقل فلك وعن عقل اخر فلك اخر الى اخر الافلاك وهذا
الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت امرين ترتب العقول واستناد الافلاك اليها
كل فلك عن عقل لكن يحتمل ان يصدر عن المبدا سلسلة من عقل بحسب تعدد جهات
عقل واحد او ازيد ويصدر عن احادها الافلاك ويصدر من العقل الاخير بتوسط
العقول المتقدمة او لتعدد جهاته جميع الافلاك وعند قيام هذه الاحتمالات
كيف يحصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يصدر
عن عقل عقل وفلك ولعل الشيخ لم يجزم بذلك وقول الش يكونها مستمرة

فان يكون ما ذكره اولا من ان الاول ممتنع الاهالا
لا يتم الا باثبات ان العقل لا يجوز ان
ان الهيولى والصورة لا يجوز ان
يكون علة للجسم ولا بد
فيتم الطريقة
ه

مع الافلاك لم ينطبق على ما قصده بل مبنى هذا الكلام الظن على الانسب بحسب الزمان
الظن فانه لما ثبت ان لكل فلك عقلا متشبها به يكون الانسب صدور ذلك
الفلك من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتب العقول وجب استناد
الافلاك اليها فان الانسب ترتبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدورها
من العقول على وجوه مختلفة فقوله يصح ان يكون الاجرام السماوية لا يريد به الوجوب
في نفس الامر بل بحسب الظن وقال الامام معترضا لم لا يجوز ان يصدر في اول الامر
عقول كثيرة ثم يكون عقل مع فلك ثم بعده عقول كثيرة ثم عقل اخر وفلك اخر
وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك مساوية للعقول وهذا اعتراض لم يدعه
الشيخ اصلا بل ربما يصرح بخلافه والى الاشارة بقوله ويظهر من ذلك ان
اعتراض الفاضل الشارح الى قول المصنف وكذلك حكمه بان الجواهر العقلية والاجرام السماوية
اول كثرة وجب صدورها عن المبدا الاول لان وجوب صدور السماويات
مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس يدل على انها اول
كثرة لجواز صدور عقول كثيرة اولا غير مترتبة على ما سيصوره الشارح ثم ترتب عقول
ويصدر السماويات مع استمرارها فهو ايضا مبنيا على الانسب اذا ثبت هذا
فنقول لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان المهية ليست مجعولة بل المجعول الوجود
فالوجود هو الصادر بالحقيقة واما المهية محققها في الخارج بواسطة الوجود فهي مفعولة بالعرض
والمفعول الحقيقي هو الوجود فاذا صدر من المبدا الاول شيء فذلك الشيء له هوية اي مهية
لكن الصادر عنه هو الوجود بناء على ان المهيات غير مجعولة وهو مغاير للمهية واليه
اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدا الى اخره فالوجود والمهية مفعولان احدهما
وهو الوجود بالذات والاخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح تصريح بان في الخارج
امرين مهية ووجودا وقد صرح في النمط الرابع بخلافه وقد حققناه اما ما عساه
نقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود اعتبار التقدم بحسب التحقق العقلي
فقد تقدم ان المهية في العقل متقدم على الوجود فالمهية في اول المراتب والوجود

مجعوله

مجعولان

في المرتبة

في المرتبة الثانية واما ان الامكان والوجوب معه في الثانية فهو مستقيم لان
الوجوب والامكان يتوقف على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية وما
يتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وكذلك جعل التعقلين بهذا
الاعتبار في ثالثة المراتب وبالاعتبار الاول في رابعها لا توجه له والاصح
ان اعتبر الوجود الخارجي ان يجعل الوجود في المرتبة الاول والمهية في المرتبة الثانية
والامكان والتعقل للذات لانهما موقوفان على الوجود والمهية في المرتبة
الثالثة والوجوب والتعقل للغير لانهما يتوقفان على الوجود على الوجود والمهية
والامكان الخارجي في المرتبة الرابعة او يجعلا ايضا في المرتبة الثالثة ولا يعتبر الامكان الخارجي
وان اعتبر الوجود العقلي تغير الترتيب بين الوجود والمهية فقط
ان نسب الكل الى المبدا الاول هذا الاحد من دليل على ان الشيخ ساع عليه
ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى فان اراد صدور الكل بالذات
فلا دلالة عليه وان اراد به اعم سواء كان بالذات او بواسطة فهذا الايجاد في
نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسطة ومنها الى العالية فلم يحصل الخلاص
من تشنيع ابي البركات ولعل هناك سرا لم يرد التصريح به
عله ان يعقل انه بين ان مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب او عقل نفسه
وعقل غيره فقوله فصاعدا وشرفا متعلق بقوله كفى للشيخ ثم ذكر ان الامكان والوجوب
والوجود وغيرها من التعقلين لا يصلح للعلية اما اولا فلان الامكان والوجوب عدميان
والمعدوم يستحيل ان يكون علة للموجود واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك
بين الامكانات كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان الوجود
او الامكان علة للشيء كان كل امكان يصلح ان يكون علة فاذا كان امكان العقل
الاول علة للفلك فليكن امكان ذلك الفلك علة لنفسه فيكون ذلك موجودا
لذاته فلا يكون ممكنا وكذلك في الوجود والوجوب واما ثالثا فلان العلم
عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم معلوله متساويين فاستحال

والواجب

من الواجب

ان يكون علم العقل بنفسه علة لعلمه وعلم معلوله علة لتعقل لاستحالة اختلاف
الامور المتساوية في اللوازم واليه اشار بقوله وما يجري مجراه واما ان العاقل ان
علم الشيء بنفسه وبغيره زايد على ذاته فعلته ان كان هو المبدأ الاول فقد صدر عنه
شيئان وان كان هو العقل الاول كان قابلا فاعلا وان كان غيره فهو معلوله
واجاب الشارح عن الاول بانا لم نجعل الامكان والوجوب علتين بل من شرايط العلة
والفعل وصالح لذلك وعن الثاني بان اشتراك الامكان الوجود ووجوب الوجود
ليس على التساوي بل على التشكيك كما في الوجود والجواب الاول ايضا وارد ههنا
فان تساوي الاثار انما يلزم لو كان العلة هو الامكان وليس كذلك بل
المبدأ العقل بشرط والجواب عن الاخير ان علم الشيء بنفسه ليس بزايد كما
مر وعلمه بغيره من المبدأ الاول بواسطته   ثم قال المعلول الاول لا يجوز
ان يكون متقوما هذا اعتراض على قول الشيخ ولانه معلول فلا مانع من ان يكون
متقوما من مختلفات وتقريره ان المعلول الاول لو كان متقوما من مختلفات
فاما ان يكون المبدأ الاول علة لجميع اجزائه فقد صدر عنه اكثر من الواحد او يكون
علة لبعض اجزائه فعلة الاجزاء ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبدأ الاول
لا يكون الا بسيطا وقد فرضناه مركبا متقوما وان كان شيئا خارجا فهو من معلولات
المعلول الاول فيستحيل ان يكون علة لبعض اجزائه والجواب ظاهر   ولو قنعنا
بمثل هذه الكثرة توجيهه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل ان كانت موجودة
في الخارج فقد صدر عن المبدأ الاول اكثر من الواحد وان كانت اعتبارية فمثل
هذه الكثرة حاصلة للمبدأ الاول لكثرة ما له من السلوب والاضافات فليمكن
صدور الكثرة عنه اجاب بان السلب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت الغير
ثم استدعا السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب
والاضافة يلزم الدور وهذا الكلام كما ترى ضعيف لان تعقل السلب والاضافة
يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير في الخارج يتوقف على

لنفس السلب

على نفس السلب او الاضافة فمن اين يستلزم الدور وربما يوجه الجواب بان
تعدد السلوب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج وهو ممتنع لعدمها
في الخارج واما في العلم فاما ان يتعدد في علمه تعالى او في علم الغير لكن تعدد السلوب
والاضافات في علمه تعالى يقتضي تكثرا في ذاته وهو ممتنع على قاعدة القوم ويكون
تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذاته تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف
ذلك الغير على الاعتبار الذي لا يتحقق الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف
صدور الاشياء منه تعالى على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك بل
على انفسهما كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نص عليه انه معترض بالاعتبارات
التي في العقل واعلم ان غرضهم ليس ان تكثر الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهة
او لنا برهان دال على ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور منه الكثرة
وربما كانت الكثرة من جهة اخرى الا ان هذا الوجه لو تحقق في الواقع لاستلزم
الكثرة وهذه الملازمة لا يتوقف تحققها على وجود الملزوم   كان المبدع بحقيقة
هو ذلك العقل فقط لان الابداع هو الايجاد بلا توسط شيء وساير العقول موجدة
بتوسط عقل لكن عند الابداع في النمط الخامس بايجاد شيء غير مسبوق بالعدم فلعل له
معنيين اخص وهو الابداع بحقيقة واعم وهو المذكور في النمط الخامس
لم يوجد عواه [illegible] كلام الشيخ يعني نقل عن الشيخ ان المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول
كما توهم ابو البركات من كلامهم من استناد ~~ابو البركات من كلامهم من استناد~~
المراتب الاخيرة الى المتوسطة واستنادها الى العالية وليس كذلك فان الشيخ خص
العقل الاول بالابداع بحقيقة ولو كان كل عقل صادرا عما فوقه بلا واسطة والباقي
بتوسط وفيه نظر لانا لا نعلم ان كل عقل لو صدر عما فوقه كان مبدعا بحقيقة بل بتوسط
المبدأ الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان الحادث ايضا موقوفا عليه بالنظر
اشارة لما فرغ من ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب موجودات عالم
الكون والفساد فالاجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت مستعدة يتبدل

كما ان مرجع الفنا بالحقيقة الى الله تعالى ليس الا صدور الكل من الله تعالى [illegible]

الشيخ فسر الابداع في النمط [illegible] بايجاد شيء غير مسبوق بمادة او آلة او زمان [illegible] توسط مادة [illegible] الشيء عن غيره مسبوق [illegible] الايجاد شيء غير مسبوق بالعدم ولا زاد [illegible] ههنا قوله [illegible] وذلك يشعر بالعموم مطلقا [illegible]

الصور عليها واستحال ان يكون الثابت الذي هو العقل علة للمتغير لامتناع التخلف
فلابد ان تكون في علتها التامة موضوع تغير ولو لم تكن شئ هناك يشتمل على التغير و
الحركة الا الاجسام السماوية فقد علم ان لها دخلا في ايجادها لكن لا يجوز ان تكون
عللا موجبة لها فان الجسم لا يوجد جسما فتعين ان تكون عللا معدة بمعنى انها
بحركاتها تحدث في هيولى عالم الكون والفساد استعدادات مختلفة هي
شرائط لفيضان الصور عليها عن العقل الفعال بحسب انواع التغير اي بحسب توارد
جميع انواع الصور وليس المراد توارد الاعراض فان الكلام في تغير وجودها
اذ تلك الاجسام تكون وتفسد بخلاف الافلاك فانها لا تكون ولا تفسد
واما الاعراض فكما تتوارد على الاجسام الكائنة تتوارد ايضا على الافلاك
كالحركات والاوضاع وغيرها ولهذا قال وكان كل واحد منها قابلا للتغير والحركة
في جوهره اي حقيقته فان الهيولى اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة ثم
اذا زال تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها
هو زوال صورة وحدوث اخرى وما كان للافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة
من حيث اشتراكها في الطبيعة الخامسة يحصل الهيولى من العقل الفعال ومن حيث اختلافها
في الاحوال يحصل صور العناصر لا يقال لا دخل للاجرام السماوية في هيولى عالم الكون
والفساد لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد العقل لانا نقول قد تبين ان وجود
الهيولى موقوف على الصورة ولما كان للاجرام السماوية مدخل في احداث
الصورة كان لها دخل في الهيولى لا على سبيل ايجادها بل في اعدادها للصورة بدوام
وبقي ان ذلك ليس ببعيد عند الفحص فينبغي ان يجوز ان تكون لكل
الجسم صورة اخرى نوعية ثم تزول تلك الصورة بواسطة اعداد الحركات السماوية
وتحصل هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها وذلك
الاحتمال مناف له وما مثل حال التخلخل فان التخلخل هو ازدياد البعد
والمقدار انما يكون بعد كثافة وتكاثفه بعد الصورة النوعية فهي سابقة على المقدار

والايجاد واما الامور المنبعثة من السماويات فلما كان الطبائع والصور
والنفوس يصدر عنها افعالها في بعض الاوقات دون بعض ففعلها لا يكون
الا بحسب الاعداد من الحركات تفيض عليها استعدادات يصدر عنها
بحسبها الافعال والحركات وهي المراد من الامور المنبعثة عن السماويات
ويحصل بحسب ذلك بين الاجسام امتزاجات كما ان القوى الغاذية يحيل
جوهر الغذاء ويحركه وتنفذه في خلل الاعضاء فيصير جزءا منها بدلا لما يتحلل
منها ان الاستعدادات المذكورة اي الاستعدادات اما ان تكون موجودة
في الخارج او معدومة والقسمان باطلان فالقول بالاستعداد بطل اما اذا كانت
معدومة فلان المادة ح حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لا معه فلا يكون
لها رجحان واولوية الى بعض الصور دون بعض واما اذا كانت موجودة فصدورها
عن السماويات تقتضي القول بان السماويات يصلح لان تكون عللا للحوادث
فجاز صدور الصور عنها ولم يحتج استنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما
تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية عللا لصور الاجسام فلا اقل من امكان
استناد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن القوم ينكرون ذلك ويسندونها
الى الصور النوعية للاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا تؤثر الا
بوضع مخصوص فلا لكل اثر بل لما يناسبها فان الشمس مثلا لا يؤثر الا فيما يحاذيها
ولا يحصل منها الا ضوء وتسخين بسيط وبواسطة سخونته فلا يلزم امكان صدور
جميع الاعراض عن السماويات انما يجوزونه في النفوس فقط هذا
فان العقول لا تتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس فان الجائز
توقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها واما المبدأ الاول فلا واسطة
بينه وبين اول معلولاته والا لم يكن اول قوله صدر الافعال التي لا تنحصر عن
فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة منه ان اراد صدور الافعال عن
فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا واحدا

والاول

بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتماله على حيثيات
غير متحضر ممنوع فقد سبق ان الواجب الوجود مبدأ للكل وهو متعال عن الحيثيات
ولئن سلمنا ذلك فلا نم انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهرا من العقليات
متأخر الوجود فان كل عقل مستجمع لكمالات غير متناهية فيجوز ان يجعل من العقل
الاول لاشتماله على صور علمية غير متناهية اللهم الا ان يقولوا العقل الاول
لا صورة علمية فيه وانما الصورة العلمية في العقل الفعال والله اعلم بما عليه

النمط السابع

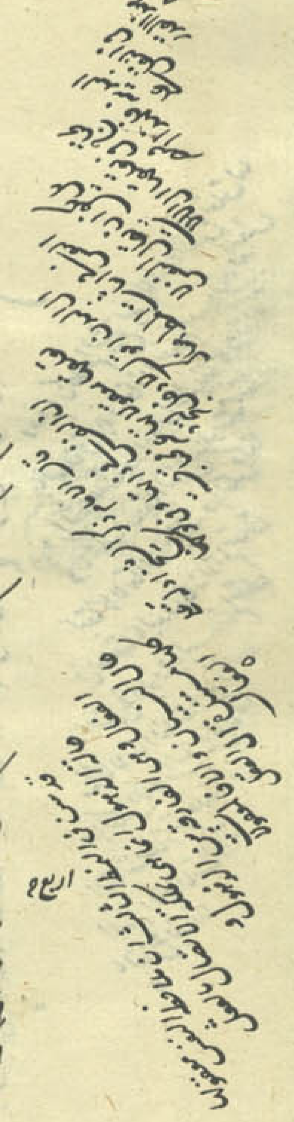
الحال كالصور المعدنية اول مراتب العقود الاجسام
البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الصورة والهيولى فهما متقدمتان
عليها ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت يحصل لها مزاج وصورة
تحفظ المزاج وتحرك في جميع الجهات اي النمو وهو النبات ثم مركب آخر ذو مزاج
وصورة وتحرك في الجهات بالارادة واحساس وهو الحيوان ثم مركب آخر يحصل له
مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان وله مراتب الى العقل المستفاد
فالنفس الانسانية في اخر المراتب تصير عقلا لكن لا فعالا للكمالات بل عقلا
منفعلا يجب قبول الكمالات من العقل الفعال ولهذا سمي عقلا مستفادا وظ
ان الاشرف مرتب في مراتب البدو ومراتب العود على التكافؤ اي الاشرف في
مراتب البدو بازاء الاخس في مراتب العود ثم ان الاشرف في مراتب البدو
تتناقص الى الهيولى كما ان الاخس في مراتب العود تتناقص الى العقل المستفاد
وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال
لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن متقدم وجودا على الانسان بل انما تقدم
في مراتب العود لانه اقل شرفا منه ولما كانت النفس الناطقة يريد
ان يستدل على بقاء النفس بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة
التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها
بل تعلقها به لتكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا افسد البدن

فاولها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه ثم مركب آخر ذو مزاج م

فقد فقد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس
باقية فيصح بقاؤها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر العقلي الموجد للنفس
ان كان علة تامة لها لزم قدمها لقدمه وان كان علة فاعلة وتوقف وجودها
على حدوث البدن فلم لا يتوقف بقاؤها على بقاء البدن وان كانت مجردة الا انها
متعلقة بالبدن فيجوز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انعدمت والحاصل
ان البدن ما كان موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس
ثم انعدم البدن فلا يخلو اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس اولا فان لم يكن
له دخل في وجود النفس اصلا فلم يوجد النفس قبل وجود البدن وان كان لها دخل
في وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقائها حتى اذا انعدم انعدمت واعلم
ان ما ذكرنا في تقرير الاستدلال ههنا هو ما ذكره الامام وزاد الشارح في الاستدلال
تجرد النفس عن المادة في كمالاتها الذاتية اي الكمالات العارضة لذاتها كالصور
المعقولة وذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال فان المطلوب الا
بقاؤها بعد الموت وتجردها في ذاتها كاف في ذلك وكذلك قول الشارح وتقول التي
هي موضوع ما للصور العقلية لكمالاتها الذاتية الباقية معها فان الحكم المذكور
ليس الا لعدم انطباعها في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا ايماء الى سبب هذا الحكم
وكذا قوله على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم فان
عدم الاحتياج في الكمالات الغير مفهوم من كونها ذات آلة وهو ظ
ليس بناقض لاسناد حفظ المزاج الى ما ذكر في النمط الثالث ان النفس حافظة للمزاج
والمزاج كيفية منتشرة في الجسم فحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم فيكون الجسم ايضا حافظا
ولكن بالعرض وان فساد المزاج انما يعرض من جهة اختلال حال الجسم واستقامة
حال الجسم حفظ للمزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح تبصرة التبصر هو جعل الامر
بصيرا كما ان التنبيه جعل النائم متيقظا وانما عبر عن هذا الفصل بالتبصرة اشارة
الى ان البحث المورد فيه اوضح من الابحاث في التنبيهات فان ما

اعلم ان كلام الشيخ ليس الا في ان النفس لا تعلق لها بالبدن في وجودها فاذا انعدم [illegible] وجد لنفس
لحقها عقيبها وزاد عليه الشارح [illegible] الذاتية
ولا شك ان بقاء النفس بعد البدن [illegible] وبالعكس
لتعلقها بالبدن فانه لو لم يتعلق
في تعلقها بالبدن [illegible]
النفس في وجودها بالبدن [illegible] النفس
في كمالاتها الذاتية [illegible]
وبالعكس [illegible] فهذا الحق
الذاتية [illegible] الذاتية
الشيخ [illegible] الكمالات
بالنفس في بقائها

بل الغافل عنه الى النوم يكون اوضح لا محالة مما يب الغافل عنه الى النوم وانما كان
هذا البحث اوضح من البحث التنبيهي لانه بيان حال ذاته وهو بيان حال غيره
ولا شبهة في ان حال ذاته اقرب واوضح بالنسبة اليه من حال غيره قال
الامام لما بين بقا النفس بعد الموت شرع في بيان بقا تعقلها المعقولاتها
بعد لان القابل للصور العقلية جوهر النفس والفاعل لها هو الجوهر العقلية وهما
موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كانا من غير
تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقا تلك العاقلية بعد الموت لكن هنا سوال
وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان
يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لقبول تلك الصور من العقل فلدفع هذا السوال
ذكر الشيخ ادلة على ان النفس في تعقلها غير محتاجة الى شي من الالات البدنية
وقال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالان
كرر ذلك وزاد عليه ان كمالاتها الذاتية باقية ايضا فان فقدان الالات بعد
حصول ملكة الاتصال بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها ولا في بقا كمالاتها الذاتية
اما الاول فلبقا علتها ووجوب بقا المعلول ببقا العلة واما الثاني فلوجود الفاعل
والقابل وكان سائلا يقول هب ان الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز ان
كانت الالات المفقودة الات لها وحينئذ يلزم من فقد الالات انعدام الكمالات
اجاب بانها ليست الات لها بل لغيرها كما علمت في النمط الثالث انها تعقل بذاتها ثم زاد
في الايضاح بايراد حج واقول انما عدم مضرة فقدان الالات على استفادة ملكة الاتصال
بالعقل الفعال يدل على ان المط ليس الا بقا التعقلات بقا القابل والفاعل فان
بقا النفس ليس منوطا بملكة الاتصال وانما المنوط به بقا التعقلات فالفصل الاول
في بقا النفس والثاني ليس الا في بقا عاقليتها كما ذكره الامام واما خلط الشيخ
في كل من الفصلين احدهما بالاخر فغير صواب وفائدة هذه الاستشهاد
جودة الفاعلة اما بحسب التمرن او بحسب التجربة او بحسب القوة اما التمرن



فكما اذا احس بشي واحد مرات متكثرة حصل للحس هيئة تمرنية مدرك بسببها
ذلك الحرك وبعاينه بصرها واما التجربة فكما اذا كان لشي واحد جزئيات متعددة
وحصل للحس تلك الجزئيات شعوره وتكرر احساس فكل جزئي منها عرض عليه كان
احساسه واما بحسب القوة فظ لان كلما يكون اقوى يكون فعلها اجود فمراد الشيخ
ههنا الاختلال في قوة التعقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيات
التعقلية التمرنية والتجربية وان لم تختل في سن الانحطاط والاستشهاد بقوى
الحس والحركة يدل على ذلك فان قوة الحاسة تختل في سن الانحطاط حتى لا يكون
الشيخ احد بصرا وسمعا ولا اختلال الهيات الحسية بالتمرن والتجربة يعني الكلام
ان تعقل النفس لو كان بالالة لضعف قدرة النفس على التعقل عند ضعف الالة
كما يضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط حتى يضعف بصره وسمعه لضعف الالة
وليس المراد ان تعقلها لو كان بالالة لم يبق تجاربها وتمرناتها فان الاحساس بالالة
والتجارب والتمرنات الحسية باقية اشتغل بغيره ثم يمكن ان يعرض ههنا وهو
ان الانسان في اخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينتقص عقله فقد اختل قوة التعقل
لاختلال الالة فيكون التعقل بالالة والجواب انا قلنا لو كان التعقل بالالة لاختل
باختلال الالة واستثنا نقيض التالي وهو منتج لنقيض المقدم وانتم استثنيتم عين التالي
وهو لا ينتج اصلا ثم ان الانسان في اخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن
واستغراقه فيه وذلك لا يدل على ان لا يتعقل في نفسه اما اذا اوجد التعقل مع كلال
في الالة فذلك يدل على انه يعقل في نفسه واعلم ان الوهم لا شك انه معارضة في
الدليل المذكور ولعل الشيخ قررها بان تعقل النفس لو كان بالالة لاختل قوة
التعقل باختلال البدن لكن قوة التعقل تختل في اخر العمر فيكون التعقل بالالة وح
يتوجه ان يجاب بان استثنا عين التالي لا ينتج لكن فيه ولو اذا كان يعرض لها
مع كلال الالة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها يدل على ان تقرير الوهم
ان يقال لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الالة وجب ان يكون التعقل

القوة

تا لكلال صح

بالآلة لكن الملزوم حق كما في آخر سن الانحطاط فاللازم مثله وهو لا يتوجه على المذكور
بل وجه منع الملازمة بناء على ان اختلال فعل لشيء في صورة لا يدل على ان لا فعل له
في نفسه وتقرير كلام الشارح ههنا ان يقال حاصل كلامكم ان التعقل ليس بالآلة
لانه لا يختل باختلال الآلة فنحن نعارضه ونقول التعقل بالآلة لانه يختل باختلال الآلة
ومن البين انه لا يمكن جوابها بعدم انتاج استثناء عين التالي فهو شرح لا يطابق
المتن قال الفاضل الشارح اعتراضه انا لا نسلم انه لو كان تعقل النفس بالآلة
لزم من كلال الآلة كلال في التعقل وانما يلزم لو لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل من
الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون المعتبر في بقاء التعقل حدا
معينا من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقصان
انما يرد على الزائد على ذلك القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن
الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها
باقية من اول العمر الى آخره والمعتبر في بقائها حد من حدود الاعتدال باق والزيادة و
النقص انما يرد على الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعتبر لانتفى الحيوانية فان قيل
بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لا يوجب الا بقاء القوة العقلية على حالها لكنا نرى انها
تزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن اين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن
فان القوة العاقلة ان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة
فلهذا صارت في تلك الحال اكمل والى هذا السؤال والجواب اشار الشارح بقوله ثم انه
حمل الازدياد في الكهولة الى آخره ومحصل هذا الاعتراض نقض تفصيلي واجمالي
اما التفصيلي فهو منع الملازمة واما الاجمالي فهو ان يقال القوة الحيوانية بدنية فلو لزم
من كون الشيء القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم اختلالها من اختلال
البدن اختلال القوة الحيوانية وليس كذلك لبقائها الى آخر العمر وتقرير جواب الشارح
موقوف على مقدمة وهي انك قد سمعت ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يخلو
اما ان لا يتم ذلك النوع الا به او لا يكون كذلك والاول هو الكمال الاول

القوة

هذه

كالقوى

كالقوى وما يترتب من الكمالات على الكمال الاول هي الكمالات الثانية اذا
تقرر هذا فنقول القوة الحيوانية تطلق تارة على الكمال الاول وهو القوة التي بها
تستعد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثاني اعني استعداد الحس والحركة
النبض والتنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة اعني اعتدال المزاج
لما عرض يتحدد بطرفي افراط وتفريط ومزاج البدن يمكن ان يكون على حدود تلك
الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص اي ويكون على حد هو اقرب
الى الاعتدال الحقيقي من غيره او ابعد ولا شك ان الكمالات الثانية تزداد و
تنقص بحسب اشتداد الاعتدال وتنقصه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير
فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا لان تغير الشرط يوجب تغير المشروط
فلا يعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة الذي لا يقبل الزيادة والنقصان واما
الكمالات الثانية فلما كانت مختلفة بالزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون
حدا واحدا من الحدود الاعتدال والا لما اختلف بالزيادة والنقصان بل يكون
شرطها الصحة القابلة للزيادة والنقصان فالقوة الحيوانية التي نقض بها الامام ان كان
المراد بها المعنى الاول فليس النقض واردا لان الكلام في الكمالات الثانية وان
كان المراد بها المعنى الثاني فلا يرد ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف احوال
الالات كما ان الحواس اذا كانت في الصحة كان ادراكها كما ينبغي وان كانت في
النقصان كان ادراكها كذلك هذا هو الجواب عن النقض الاجمالي واما عن التفصيلي
فاشار اليه بقوله فظهر انها لو كانت مقتضيات التعقلات كمالات ثانية وقد تبين
ان الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بالالة
البدنية فكلما كانت الالة اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوى وتتناقص بحسب تناقص
الاعتدال وليس كذلك ولما كان هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة في جواب النقض
الاجمالي فلهذا اخره عنه والا كان الترتيب يقتضي تقديمه واما سؤال زيادة التعقل في زمان
الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر في التعقل حدا واحدا لا يتغير فوجب ان لا يتغير التعقل

الالات صح

دافع

الى الزيادة كما وجب ان لا تستمر الى النقصان واما حمله على اجتماع العلوم ففيه واقع
لان الكلام في زيادة قوة التعقل لا في زيادة الهيئة المترتبة كما سنذكر توجيه الكلام
ههنا وفيه نظر اما اولا فلان قوله والاول يحتمل الزيادة والنقصان ليس بشيء لان
القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني وهو دائما في التحلل فيكون القوة الحيوانية
كذلك بالعرض واما ثانيا فلان النقض باق لان غاية ما في جوابه ان الكلام في
الكمالات الثانية لا في الكمالات الاول اي مبادي الكمالات الثانية
وهذا لا يدفع النقض فان للامام ان يقول ما ذكرتم في الكمال الاول هو قائم
في الكمال الثاني فانه لما جاز ان يكون الموضع الكمال الاول جدا واحدا فلم لا يجوز
هذا الاعتبار في الكمال الثاني لا يعلم ما يستعمل في الخطابة لما كان الاقناعي قد
يطلق على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة
لا تستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا المسترشد الذي
يلاحظ تصوراتها تعجيل التحقيق عن الانصاف واما المجادل فربما يمكنه المنع والحجة
الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تتركب الا من المقدمات وبعد النقض
واما النقض فلان تلك الاجل اعلم ان المراد بالفعل في هذه الفصول ليس هو
التاثير بل ما هو اعم منه فكانه هو معناه اللغوي فانه قد اطلق الفعل على الادراك
وهو انفعال لا فعل ومن تقرير الكلام ههنا ان افعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعال
اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو التاثر من المحسوسات واما القوى المحركة
فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحريك الاعضاء والتحريك لها انفعال ما والانفعال لا يكون
الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل فيوهنه واما قوله والفعل وان كان مقتضى الطبيعة
فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون الانفعال مما عن قاهر يقهر
المنفعل مع الانفعال انما هو من القوى والقوى لها الذي يجسم لا يكون قاهرة لها ضرورة
ان الحال في الشيء لا ينافيه اجاب بان تلك الافاعيل وان كانت مقتضى القوة
لكنها ليست بمقتضى طبايع العناصر التي يلتئم منها الموضوعات كاللين والانعطاف

قوله ح

والاذن

والاذن والجلد فان العناصر مقسورة على الاجتماع فيكون منافية لاجتماعها ولما
نافت اجتماعها نافت وجود القوة الذي هو موقوف على الاجتماع فضلا عن فعلها
فيكون بين القوى وطبايع العناصر تنازع دائما فيكون موجبا للوهن في الموضوعات
والقوى ايضا وللضعف العارض للقوى لا يدرك الرائحة الضعيفة بعد ادراك الرائحة
القوية والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس
كان الحس يبطل بالضعف والوهن واعلم ان المدعى الذي قصد اثباته هو ان يعقل
النفس ليس بالالة واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين
انه لا يلزم منه ان تعقلها ليس بالالة وهو المط غير لازم هذه حجة ثالثة
حاصلها ان القوة العاقلة تدرك نفسها وادراكاتها والتها وكل قوة لا تدرك
الا بالالات لا تدرك نفسها ولا ادراكاتها ولا التها لامتناع ان تتوسط الالة
بين الشيء ونفسه وبين الشيء وادراكاته وبينه وبين الته ينتج ان القوة العاقلة ليست
قوة لا تدرك الا بالالة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائي فيقال لو كانت القوة العاقلة
لا تدرك الا بالالة لما عقلت نفسها ولا ادراكاتها ولا التها لكنها تعقل نفسها و
ادراكاتها وصح ما يظن انه التها كالقلب والدماغ قال الامام ههنا مطلوبان
احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والاخر ان تعقلها ليس متوقف على تعلقها بالجسم
والحجة المذكورة لا تفيد شيئا منهما اما الاول فلانه من الجائز ان تكون القوة العاقلة عرضا
حالا في البدن ويكون متعلقا بنفسه وبسائر المعلومات ويعني بهذا التعلق النسبة
الخاصة المسماة بالشعور والادراك فلا يجب ان تكون القوة العاقلة التي
تعقل نفسها والتها بلا واسطة الالة غير جسمانية واما الثاني فلانا وان سلمنا ان القوة
العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات
تعلقها بالبدن وما ذكرتموه لا يبطله واقول قد تبين مما مر ان الاول ليس مطلوبا
ههنا وان الكلام في تجرد النفس سبق في النمط الثالث واما الثاني فلان الحجة
ظاهرة الدلالة عليه غاية ما في الباب انها لا تدل على ان جميع التعقلات ليس

مالاله وهو غير مفيد والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجملة بلا واسطة الاله وقد دلت الحجة
عليه والشارح اعرض عن السؤال الثاني واجاب عن الاول بان القوه العاقلة
لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة الجسم ايماض ان وجودها لما توقف على الجسم كان
تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت ان تعقلها بلا واسطة اله وهذه حجة رابعة
قدم الشارح لبيانها اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام لا حاجة في
تلك الحجة الا الى قسم واحد منها وهو ان تعدد الاشخاص النوعية يجب بتعدد المواد وباقي
الاقسام مستدرك واما قوله وما يجري مجراها في العوارض المادية فان النفوس بعد
المفارقة عن الابدان تبقى مع انها متحدة بالنوع الا انها لما اكتسبت من البدن
عوارض مادية تمايز النفوس بها هكذا اسمعته فلعلت الدليل على وجوب تعدد المواد
وهو انه يجب ان يكون ثمه شيء يقبل تاثير الفاعل فاذا تم هيهنا فصل لا تاثير هيهنا فانه
باق والباقي لا يحتاج الى تاثير مجدد وهذا لط لان مطلق التاثير هو الذي يحتاج
الى القابل لا التاثير على الابتداء والصواب ان يقال المراد بالمادة لحمه وما يجري مجراها
المجردات لاشخاص العلوم ثم قرر الحجة بان القوة العقلية لو كانت حالة في جسم
لكانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل له او الى التقسيط اما بطلان الثاني
فلان الانسان يعقل اعضاءه في وقت دون وقت واما بطلان الشرطية فلانها
على تلك التقدير لو تعقلت في بعض الاوقات كان تعقلها لذلك الجسم بحصول صورته
وتلك الصوره تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك القوه بواسطة ذلك الجسم فيكون اله
للادراك والادراك بالاله لحصول الصورة في الاله فيلزم اجتماع المثلين احدهما
ذلك الجسم والاخر صورته المعقولة وهو مح لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية
من غير تعدد المواد وهذا القدر كاف في الاستدلال لان الاقسام لما انحصرت
في الثلثة على تقدير كون القوة العقلية جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما دائما
او غير معلوم دائما او معلوما في وقت دون وقت وبطل القسم الثالث كان
احد القسمين لازما لا محالة وح يكون قول الشيخ فاذن بعد الصورة التي بها يصير

القوه المتعقلة متعقلة لا تتناهى الى قوله او لا يحصل التعقل اصلا مستدرك لا دخل له
في الاستدلال ولكن توضيح كلام الشيخ ليس ما ذكره بل ان يقال لو كانت القوة
العقلية منطبعة في جسم كانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللا تعقل له لان القوة
العقلية انما تعقل ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان تكون تلك الصورة هي
عين الصورة المستمرة الحاصلة لها او صورة اخرى مجدده لا سبيل الى الثاني والا
لزم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها
وح ان اوجب تعقلها يكون دائمة التعقل والا كانت دائمة اللا تعقل لاستحالة
تجدد صورة اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب ولا استدراك فيه
اصلا وليس المراد بصورة الجسم الا حقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة فقدم
في النمط الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك
وتلك الحقيقة هي نفس الحقيقة ان كان المدرك ذات المدرك وما يقابله
وان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة صورة من
المدرك فليس الكلام الا ان تعقل القوة العاقلة للجسم اما يجب حقيقته
المستمرة الحصول لها او يجب صورة اخرى يحصل لها والثاني يستلزم حصول
ما هيتين لشيء واحد لها وهو مح فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها فان كفى
في تعقلها كانت دائمة التعقل والا كانت لا دائمة التعقل نعم على قوله
فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد
شك بان المتعقل هيهنا اما الجسم او صورته او مادته فان كان المتعقل الجسم
لا يلزم ان يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حلول الصور العقلية
من الجسم في الجسم وان كان المتعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون
ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ولا قوله فهو غير الصورة
التي لم تزل له في مادته لا دته بالعدد وان كان المتعقل المادة فلا يلزم
الا حصول صورة المادة في المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة واحد

لم تزل

ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل ههنا الجسم والمراد من اجتماع صورتين في
مادة واحدة حصول صورتين اعني الصورة العقلية والصورة المتحققة للجسم بمادة
واحدة وهو مح لانه لابد في تعدد الاشخاص من تعدد المواد ولكن في العبارة
مساهلة ما وفيه نظر لان الجسم الخارجي كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك
صورته العقلية مشتملة على المادة العقلية فيكون تعدد التشخص بحسب تعدد
المادتين ولو حملنا المتعقل على الصورة الجسمية حتى يكون المتعقل من مادته و
الصورة التي للمادة هي الجسمية لانها ماخوذة من المادة وصورة المادة فاندفع
النظر وظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لا يتبين لزوم احد
الامرين اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة او دوام لا تعقله
اللهم الا بعناية اخرى لا يقال اللازم من هذه الحجة ليس الا ان القوة العاقلة
غير جسمانية والمطلوب ان تعقلها ليس بآلة وهو غير لازم لانا نقول الحجة ناظرة
هنا لان النفس لو لم تعقل الا بآلة كانت دائمة التعقل لها او دائمة اللاتعقل لها
الا في الحجة اعاد الاعتراض تقريره انا لا نم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم
يلزم اجتماع صورتين متماثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية
في تمام الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس
والامر الخارجي جوهر قائم بذاته ومن البين المساواة في تمام الماهية من العرض والجوهر
هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة فقياس فيتم تحرير جواب الشارح ان
ماهية الشيء هو صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة
والخارجية مقارنة فقوله المعقول من السماء ليس مساويا لها ان اراد به هذا الافتراق
منهما بالتجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا يستلزم تماثلهما وان اراد به عدم اشتراكهما
في مفهوم السماء وهو حقيقة التي السماء بها هي فليس كذلك لان المعقول من السماء
لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل غيره والحاق البياض والسواد
بهما غير صحيح فانهما نوعان متضادان تحت جنس والسماء المعقولة والمحسوسة

فردان

فردان من نوع ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء
المعقولة فهو جواب سؤال يمكن ان يورد ويقال الصورة المعقولة من السماء لو كانت
ماهية السماء لكان العرض ماهية الجوهر وانه مح فاجاب بان المعقول من السماء له اعتباران
احدهما انه قائم بالنفس والاخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض
وبالاعتبار الثاني ماهية السماء وتحقيق الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي
فان الجوهر كما تقرر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وكذلك العرض ما لو وجد
في الخارج كان في موضوع فصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهرا لا عرضا ولهذا صرح القوم بان صور
الجواهر جواهر قوله لا يلزم من كون العاقلة اي ان سلمنا انه يلزم من تعقل
القوة الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لا نم ان اجتماع المثلين مح وانما يكون
محالا لو لم يكن احدهما ممتازا عن الاخر وليس كذلك فان احدهما حال في القوة
العاقلة والاخر محل لها اجاب الشارح اولا بما مر وهو ان الصورة لابد ان يكون
حالة في محل القوة العاقلة لان محلها آلة لادراكها وثانيا بان الصورة لو كانت
حالة في العاقلة فان لم يكن حالة في محلها لم يكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحل وكل
قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل فالعاقلة لا يكون جسمانية وان حلت في محلها
اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب بالحقيقة تفصيل لما مر قوله والفرق بين
الصورتين باق لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا القائل ان يقول
هذا الفرق ممتنع لان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها يلزم
ان يكون الشيء الواحد حالا في محلين مختلفين وانه مح ويمكن ان يجاب عنه بان
المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المتقارنين
اعني القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الاخر فيكون
مقارنة لهما معا لكن ههنا شيء اخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في
محل القوة العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام وتقرير جواب الشارح ان

بهذا النوع من الحلول اعنى ان ما يكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل
القوة العاقلة كانت مقارنة للقوة العاقلة فيكون الصورة الاخرى لما كانت
كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ولمحلها فلا فرق وايضا اذا كانت
الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي مقارنة لمحل الصورة الاخرى
ومقارن المقارن مقارن فيجتمع الصورتان في محل واحد وانه مح وهذا الكلام
يصلح ان يكون جوابا عن الابتداء لسؤال الامام بان يقال لو كانت الصورة
العقلية حالة في القوة العاقلة وهي في محلها والحال في الحال حال في المحل يلزم اجتماع
صورتين متماثلتين في مادة واحدة وهو مح ونحن نقول لما كانت الصورة
الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم منها الا اجتماع متماثلين وهو حلول الصورة
المعقولة من الجسم في الجسم لا حلولها في مادة والمح هذا لا ذاك فانه قيل الاعتبار بينهما
ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الاتحاد من الملزوم ملزوم للاتحاد
في اللوازم ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما يكون نسبته الى الاخر
كنسبته اليه واذا لا تمايز بينهما فلا اثنينية فنقول نسبة العارض الى المحل
مقارنة بحال للمحل نسبته الى الصورة العقلية مقارنة احد الحالين في محل
الاخر فظهر التمايز قوله والنفس يدركه للصنف الاول واما الى اخره معناه
سؤال ان احدهما انه لو وجب العلم بصفات النفس لو دامت حاصلة لها
لزم العلم بالشيء العلم بالعلم به لان العلم بالشيء صفة حاصلة للنفس والتقدير
ان صفات النفس معلومة لها مادامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم صفة
حاصلة للنفس فهو معلوم ايضا وهلم جرا حتى يلزم من العلم بشيء حصول
علوم غير متناهية وانه مح وجوابه ان العلم بالعلم ليس امرا زايدا عليه فلا
يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا زايدا لكان مساويا
له فيلزم اجتماع مثلين في محل واحد وهو مح وتوجيهه ان العلم بالشيء صورة
العقلية فلو كان العلم بها يكتسب صورة اخرى لها او الصورة العقلية

مساوية

ملازم م

مساوية للمعلوم في الحقيقة فيمتنع اجتماع صورتين متماثلتين في النفس وبهذا
البيان تبين ان العلم بالنفس وبغيرها مما لا ينافيها ليس امرا زايدا عليها
فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال يجب
انه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير
من العلم بالشيء العلم بالعلم به وهو المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا
عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق بالعلم لا عن تصوره والكلام فيه
الثاني ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره واجيب بان الدائم هو العلم
بها لا ملاحظتها والعلم بالعلم بها وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا
بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس هذا ابتدا
احتجاجه على بقا النفس اقول بعد الفراغ عن بيان بقا النفس بعد موت
البدن وبقا تعلقها بمعقولاتها عاد الى بيان المطلب الاول بحجة اخرى وليس هذا
ابتدا الاحتجاج عليها كما صرح به الامام ولهذا سمي الفصل بالتكملة فاذن هيهنا
لامرين مختلفين هيهنا شيئان الاول ان قوة الفساد مغايرة للبقا بالفعل لانها
لو كانت عين البقا بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك
الثاني ان قوة الفساد وفعلية البقا لامرين مختلفين اي موضوع قوة الفساد غير
موضوع البقا حتى لا يمكن عروضهما لشيء واحد ولم يذكر عليه دليلا وربما يستدل
عليه بان قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد ولا شيء من محل البقا بالفعل
هو بعينه موصوف بالفساد لان الباقي لو قبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول
لزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو مح والحاصل ان الباقي ليس موصوفا بالفساد
وتوجيهه ان الموصوف بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي قابلا تثبت له
قوة الفساد وفيه نظر لانا لا نم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فاذن معنى
قبول الشيء العدم او الفساد ليس ان ذلك الشيء يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه
ان ينعدم في الخارج واذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخارجي كان العدم الخارجي

قوله م

محل م

لا يبقى م

موصوفا بالفساد م

قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شي وقبول عدم فالنفس ان
كان اصلا لا يخ اما ان تكون النفس بسيطا غير حال له فلا يمكن حصول الفساد
لاستدعائه قبول الفساد التركيب واما ان تكون حالا او مركبا لا سبيل الى
الاول لما ثبت ان النفس غير منطبعة في شي لانتقال الثابت بالدلايل
السالفة انها ليست قوة حالة في جسم وهذا لا يستلزم انها لا تكون حالة
في شي اصلا لم لا يجوز ان تكون حالة في مفارق لانا نقول قيام النفس
بالذات من الضروريات لا يمكن منعه ولو كان مركبا فاما ان تكون
من بسايط كلها غير حالة او تكون شي منها حالا كالصورة والاخر محلا
كالهيولى وايا ما كان توجد غير حال والبسيط الغير الحال ليس يقابل الفساد
فلا تكون النفس قابلة للفساد والاعتراض انا لا نم انه اذا وجد بسيط
غير حال يلزم ان لا تكون النفس قابلة للفساد وانما تكون كذلك لو كان
البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس
وغاية ما في الباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا يقبل
النفس لجواز انعدام الجزء الاخر لا يقال نحن نقول من الابتداء النفس
لا بد ان تكون بسيطا غير حال والا لكان اما حالا او مركبا وكلاهما باطلان
اما الاول فظ واما الثاني فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه
فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني عاقلا لذاته ولغيره متعلقا
بالبدن فهو النفس وقد كان جزء النفس متصف لانا نقول لا نسلم انه يلزم
من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان الهيولى لا
تقوم الا بما يحل فيه وح لا يلزم ان تكون نفسا واما سوال الاعتراض
فهو نقض على الدليل وتقريره ان كثيرا من الاعراض والصور بسايط قابلة
للفساد فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها اجاب بالفرق
بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها وموادها وذلك لا ينافي بساطتها

بسيطة

في نفسها

في نفسها بخلاف النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز ان يكون خارجا
لان الخارج اما مباين او ملاق والاول بط والملاق لها اذ لا محل للنفس
فلا بد ان يكون محل قوة الفساد داخلا في النفس فيلزم التركيب بالضرورة فان
قلت لو كانت الهيولى محل قوة الفساد كانت موصوفة بالفساد
فيلزم فسادها فنقول ليس المراد بالفساد فسادها في نفسها بل ان يفسد فيها
شي فان الهيولى من شانها ان يفسد فيها الصورة كما ان من شانها ان
يحدث فيها الصورة وسبق اذا ثبت ان النفس اما اصل او ذات
اصل لم يكن مما يقبل الفساد عدم قبول النفس على تقدير انها اصل ظاهر
واما على تقدير انها ذات اصل اي مركبة من بسايط لا يكون كلها حالا فلانه
يتحقق فيها بسيط غير حال غير ظ بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد ومدار
اعتراض الامام على هذا الاحتمال اعني ان تكون النفس مركبة واحتمال
تركبها من حال ومحل فانها على تقدير تركبها من جواهر غير حالة يكون كل منها
قائما بذاته عاقلا لذاته فيكون كل منها نفسا فيلزم ان تكون النفس الواحدة
نفوسا متعددة وانه مح فلهذا فرض الامام تركبها من حال ومحل وانهما
كالهيولى الجسم وصورته لا نهاية النفس مجردان وان الباقي المحل
لا الحال مح لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء
الجسم واما قوله يجوز ان لا يكون كما لا تهاء الذاته باقية فقد تم الاعتراض
دونه ولا دخل له في الاعتراض الا انه زيادة زادها تاكيدا لبطلان كلام
القوم في هذا الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت
البدن عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال تعلقها
بالبدن ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشي من هذه لجواز ان
اتصاف النفس بهذه الكمالات مشروطا بوجود هذه الحال فاذا انتفت
ثم ان الشارح راعى هنا ظ نقد البحث وهي انه اذا امنع مقدمة وذكر لمنعها سند

لا يلتفت اليه ويستدل على المقدمة وهي ههنا ان النفس لو كانت مركبة
لم يقبل الفساد وكانه قال لو كانت النفس مركبة فاما من بسايط عن حالة
وهو ممتنع لما ذكر او من حال ومحل فالجزء الذي هو محل اما ان يكون ذا وضع وهو
ايضا ممتنع او غير ذي وضع فاما ان يكون قائما على انفراده فيكون نفسا او لا يكون
قائما على انفراده فاما ان يكون قائما بالبدن فلا يكون النفس ذات فعل
بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على البدن يتوقف فعلها عليه بطريق الاولى
فلا يكون عاقلة بذاتها واما ان لا يكون قائما بالبدن بل بالجزء الاخر الحال
وهو لا يجوز ان يفسد ويتغير فيكون النفس باقية لبقاء جزئه جميعا ثم انه بين
ذلك بقوله ان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتوضيح ان التغير
هو زوال صفة وحدوث اخرى وقد مر ان الحدوث والعدم الطارئ
يحتاج الى مادة والمادة لا بد لها من الصورة فلا بد في التغير من جسم
واما انه متحرك فليتحرك كما في الكيف لانه كان متكيفا بكيفية ثم باخرى هذا ما
سمعته ولقائل ان نقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المعينة بمحلها
ولا نم احتياج قوة الفساد الى مادة جسمية بل هو اول المسئلة وانه الحركة
غير لازمة فان حدوث صورة وزوال اخرى كون وفساد لا حركة في الكيف
ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير كما اشرنا اليه في موضوع الطبيعي
الا ان السوال الاول باق لا يقال المفارق يمتنع ان يفارق المفارق لانا
نقول المفارق اذا جاز ان يحدث في المفارق فلم لا يجوز ان يعدم عنه
ثم قال الفساد ويحدوث اي كما احتاج امكان الفساد الى محل احتاج
امكان الحدوث الى محل لكن محل امكان وجود النفس البدن فلم لا يجوز
ان يكون محل امكان فساده هذا البدن وتوجيهه انا لا نم ان النفس لو قبلت
الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل وجود الثبات وانما يلزم
التركيب لو كان محل امكان الفساد داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون

خارجا عن النفس مباينا وهو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها
هو البدن اجاب بان امكان حدوث النفس او فساده لا يجوز ان يقوم
بالبدن لان البدن مباين له ومن المحال ان يكون مباين الشيء مستعدا له
لحصول مباين له او فساده عنه والعلم به ضروري ولانه لو جاز ذلك لجاز
امكان وجود النفس او عدمه قائما بالحجر او غير ذلك وجاز ان يكون امكان
وجود من يوجد في المشرق قائما بمادة في المغرب والكل محال الا ان المركبات
لما ازدادت استعداداتها وتصاعدت الى مرتبة متهيئة لصورة نوعية انسانية
واستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون بحسب حال له وهيئة
مخصوصة تحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة اذا استعد
لحصول الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث النفس لان النفس من مبادي
تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا لحصول صورة كان مستعدا لحصول
جميع عللها بالذات فالبدن مع تلك الهيئة المخصوصة اذا استعد لحصول
لحدوث النفس لا من حيث انه موجود مجرد بل من حيث انه علة لتلك الصورة
النوعية ومرتبط بالبدن ارتباطا تدبيريا ومنه من جهة مقارنة البدن
للنفس اذ ليس معنى مقارنة النفس الا افاضتها على البدن الصورة النوعية
وتدبيرها له بواسطة تلك الصورة فامكان حدوث النفس قائم بالبدن لا
من جهة انه مباين بل من جهة انه مقارن ثم اذا احدث النفس وحصل الصورة
النوعية زال تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة
النوعية يمكن فسادها لان قوة فسادها قائمة بالبدن كما في الاعراض وكذلك
النفس لان امكان فسادها يمتنع ان يقوم بالبدن لانه مباين وانما
كان امكان حدوث النفس قائما به لاشتغاله فلا يمكن فساد النفس فان قيل
اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصورة النوعية موجبا لاستعداده
لحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة

[illegible] الهيئة المخصوصة

الصورة النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس اجاب بان استعداد البدن
لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول جميع عللها لان الشيء لا يحصل الا
بسائر علله بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعي انعدام النفس لجواز ان يكون
لانتفاء شرطها فان قلت هب ان عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس الا
انه لا يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة لجواز ان يكون البدن مع تلك الهيئة
المخصوصة المستدعية لانتفاء الصورة محلا لامكان فناء النفس قلت لا يجوز
ذلك لان جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن بل من جهة زيادة
المباينة فلا يجوز ان يكون البدن من تلك الجهة موضوعا لامكان فساده
بخلاف جهة وجود الصورة فانه جهة مقارنة النفس من حيث الارتباط و
التدبير بحسب ما يزيده ونحو ذلك هذا غاية توجيه الكلام هنا واعلم ان افلاطن
واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لانهم ما فرقوا بين امكان الحدوث و
امكان العدم في استدعاء المادة وعلموا ان النفس مجردة فقطعوا بانها
قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عدمها
لذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها
في مادة والا لتوقف وجود النفس على المادة فلا تعقل ذاتها واذا لم يمكن
ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون فسادها في مادة والا لم
يكن وجودها متوقفا على عدم الاستعدادات العدمية فان قلت لو كانت
النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن آخر يلزم
التناسخ وان لم تكن متعلقة ببدن وهي مستعدة للادراكات والافعال
كانت معطلة قلنا هؤلاء لا يتحاشون عن اثبات التناسخ على ان من يجوز
ان يكون النفس قديمة من اثار العقول الا ان ادراكها وفعلها يتوقف
على حدوث الآلات وامتناع التعطيل ممنوع والجواب عن الدليل الاول
الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم تمام وعن الثاني ان ذلك

التوقف في الحدوث لا في البقاء فالنفس في الحدوث محتاج الى البدن وهو لا
يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء الى البدن ومثل ذلك بان اخذ الطائر
يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة   قوله من الجوهر
العاقل الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول اما ان يكون هو الذي كان قبل
الاتحاد او لم يكن هو الذي كان فان كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين
تعقله ولا تعقله وان لم يكن هو الذي كان بل زال شيء فالزائل اما ذات الجوهر
العاقل او حال له فان كان ذات العاقل فهو انعدام له لا اتحاد وان كان
حالا من احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك فلا بد ان يكون هناك هيولى
مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او تغيرت تحتاج الى مادة و
اما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الى اخره فهو تشنيع ذكره
الامام ان الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت
شيئا اتحدت بالمعقول فانه صنف في ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم لا لبيان
ما يختاره   وقالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير نفس العقل
الفعال لان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا تصير العقل المستفاد والعقل
الفعال يتصل بالنفس فيصير انه العقل المستفاد فالنفس يتحد بالعقل المستفاد
والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس يتحد بالعقل
الفعال وهو ملزوم لاحد الامرين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال
او به من حيث هو والاول يستلزم تجزية العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات
على ان الحج المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد
لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم ههنا يلزم محال اخر وهو اتحاد الذوات العاقلة
لاتحاد كل منها بالعقل الفعال كما نبه لزمه ثم اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام
واما الحكاية التي ذكرها فالمقصود منها ان القائل بهذا الاتحاد هو فرفوريوس
وله كتاب في تقرير هذا المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير

هو المفهوم ح

هذا المذهب لا يكون الا فاسدا   ذكران معناه تحقيقا اعلم ان صيرورة
الشي شيئا اخر يطلق على ثلثة معان اشتغال الشي من صفة الى صفة كما يقال
صار الماء هوا او الاسود ابيض و اشتغال الشي الى ما يتركب منه ومن غيره
كما يقال صار الخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان وكون الشي عين
شي اخر وهو غير معقول هذا محصل كلامه لكن في عبارته خطاء حيث وهو انه
قد اخترع لصار اسم المفعول وهو المصير ونصب به اياه والفعل الناقص ليس بمتعد
ولا واقع على شي وخبره ليس بمفعول بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة ولو فرضنا
فرضنا انه مفعول فليس المصير اسم المفعول بل هو مصدر يقال صرت الى
فلان مصيرا قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون
له مفعول فلا يقال زيد ضارب عمروا وعمرو مضروب زيدا بل مضروب زيد او
مضروب لزيد فهذا كما ترى خطاء في خطاء في خطاء وكانه انما وقع فيه لما وقع
في المتن ان كان المعدوم ثانيا ومصيرا اياه والظن ان الشيخ قال وصائرا اياه
لان الكلام في صيرورة الاول ثانيا وهو صاير اياه فطغى فيه قلم الناسخ
تقرير ان هنا امرين لا بد لفهم الكلام ان يفرضا المصير اسم مفعول ناصبا في
على هذا الفرض اذا اتحد شيئان فصارا شيئا واحدا فههنا امران ما قبل الاتحاد
وهو شيئان وما بعده وهو شي واحد فالامران ان كانا موجودين او معدومين
فلا اتحاد قطعا وان كان احدهما موجودا والاخر معدوما فان كان المعدوم
هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شي وهو خلاف المناقضة للقول بالاتحاد وان كانا
~~احدهما موجودا والاخر معدوما فان كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل~~ 4
المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانيا لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم عين
الموجود وهذا معنى قوله فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه فلو
المفروض ان الاول صار ثانيا لا مصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه امكنه
ان يقول لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا فكل منهما صائر ومصير ومن

ثم قال معنى الاتحاد وهو كون الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه وعلى التوجيه يرد
بعد ما مر ان قوله سواء حدث بعد عدمه شي اخر او لم يحدث حشو في الكلام
لا طائل تحته فليس في هذا الكلام عن اختلال كما ذكره الامام   الصور
العقلية قد يجوز بوجه ان يستفاد الغير العلم اما ان يكون مستفادا من الامر الخارجي
وهو الانفعال او الامر الخارجي مستفاد منه وهو الفعل او لا هذا ولا ذاك
كالعلم بالممتنعات فقوله ويجب ان يكون ما يفعله واجب الوجود من الكل
على الوجه الثاني منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لا يدل على تحقق الثاني والجواب
ان المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية ولما استحال كونه على الوجه الاول
وجب ان يكون على الوجه الثاني وحاصلا من ذاته لا من غيره لما من
امتناع احتياجه الى الغير في الصفات الحقيقية   اشار الى احاطته بجميع
الموجودات المط ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته
وذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول لان العلم التام
بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم
وذلك يتضمن العلم باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة
لازمة له اما طولا كالمعلولات المترتبة المنتهية اليه واما عرضا كسلسلة
الحوادث فانها لا تنتهي اليه في الطول اذ قبل كل حادث حادث لا الى
اول بل في العرض فان كل واحد من الحوادث لامكانه مستند اليه بالوسايط
واعلم ان استدلال القوم على هذا المط هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته
علة لجميع الاشياء وزد عليه انه ان اريد ان العلم بالعلة من حيث انها علة للمعلول
موجب للعلم به فغلط لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول
فامتنع ان يكون موجبا له وعلة فيه الشيء العلم بالعلة بالعلم التام وغير عبارة
الايجاب الى الاقتضاء تفاديا من ورود الاشكال لكن لو لم يمنع كونه تعالى
عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من ايراد المنع في غيره مع ان تلك العلة

ذاتها المخصوصة توجب العلم بالمعلول
ممنوع ولا دلالة عليه وان اريد ان
العلم بالعلة من حيث ح

مستقل عند القوم في سائر الموارد فلا تتم كلامهم فيها اصلا والصواب ان
كلامهم هو ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول الا ان العلم التام
بالعلة موجب العلم بهذه المقدمة ضروري لا يشك عاقل في ان من علم جميع
علل وجود الشيء علم وجوده ومن علم جميع علل عدم شيء علم عدمه ولما كان ذاته تع
علة تامة للمعلول الاول لزم من العلم بها العلم به ثم انه ايضا مع ما سواه تع علة تامة
لغيره فيلزم علمه تع به ايضا وهكذا الى ان كان اسمه تع عالما بالتفصيل التام
بجميع الممكنات كان عالما بها قطعا ويستحيل العزوب عنه ذرة وتوضيح
واما اختلاف بالقياس الى المدرك اذا كان المدرك ماديا يتوقف العلم
به على الاحساس وانتزاع صورته مكون التجرد عن المادة اتم في المدركية
عملت ما دون الاول من الاول بعضا دون تعقل الاول اما اولا
فلان تعقلها من الاول انفعال وعلم الاول فعلي واما ثانيا فلان الاول
لما كان منقطع العلائق عن المادة لا يشوبه شائبة علة ولا يحجبه عن غيره حاجب
كان ادراكه اتم اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه فما
كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما العقول فلما كان وجوداتها
مقترنة بالماهيات والمهية كالمادة ففيها شائبة من العلاقة فلا جرم
يكون ادراكها دون مرتبة من ادراك الاول واعلم ان كلام الشارح ان
ادراك العقول الاول باشراق الاول لانه معقول لذاته والعقول عاقلة
لذواتها فهي تعقله باشراق الاول واما ادراك ما دون الاول في الاول
الخ لكنه دون ادراك الاول اياه وهذا لانه توهم ان الضمائر في قوله
ولما بعده منه من ذاته تعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك
العقول لما بعد من الاول من ذاته فقوله من ذاته بدل من قوله كنه والفهم
السليم يقتضي انها راجعة الى العقل اي ادراك العقل لما بعد العقل وهو
معلولاته من ذاته بخلاف ادراكه الاول فانه ليس من ذاته بل باشراق

الاول و

الاول وهو علته قال الامام في شرح هذا الفصل مراتب العلوم ثلث اوليها
علم الاول فان علمه بذاته وبغيره من ذاته لما مر ان علمه بذاته علة لعلمه بغيره
ثم علم العقول بعللها ومعلولاتها لكن علمها بعللها ليس لما من ذواتها بل من
قبل عللها وعلمها بمعلولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة والفرق ان العلة لذاتها
المخصوصة موجب للمعلول المخصوص فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول
واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا
يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا افتقر كل معلول الى تلك العلة فلما لم يكن
تعين العلة من لوازم ذاته لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلته المعينة فالعقول عاقلة
بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة فلا
يعلم عللها من جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم
بها ثم علم النفوس فانه حادث يحصل من فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة
هذا كلام الامام وهو مصرح بما ذكرنا وليت شعري اذا اقتضى العلم بالتمام كيف
يفرق بين القضيتين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضي العلم بالعلة
كما ان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضي العلم بالمعلول وقول بكون
الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقد اجمع الحكماء على امتناع اتصافه
بصفات غير اضافية ولا سلبية والا لزم ان يكون فاعلا قابلا وقول بان
المعلول الاول غير مباين لذاته تع لان علم الله تع لما كان هو حصول الصورة فيه
والعلم مقدم على الايجاد فعلم العقل الاول اولا ثم يوجد فيكون صورة
العقل الاول مستندة اولا اليه تعالى ثم العقل الاول فالمعلول الاول الحق
معلولا اولا وهو مقارن لا مباين له اقول العاقل يزعم الشارح ان
علوم الله تع عين معلولاته ولما كان المطلب دقيقا يستبعده ارباب التحصيل
في بادي النظر وكان طريق التعليم ان يقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل

فتح

ثم البرهان ولم يكد ينتظم قياس الشيخ هناك لبعد المقام عن التخيل وكان قد قدم
من المقدمات ما يمكن ان يجادل به شرع في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات
خطابية تحصل الظن ثم يتدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين اما الدليل
الجدلي فبان يقال بناء على الدرس السابق علم الله تعالى يجب ان يكون
نفس غيره لان علم الله تع اما ان يكون ثابتا او لا يكون الثاني مذهب
القدماء والاول اما ان يكون نفس الله او عين معلوله او لا هذا ولا ذاك
ولا يصح ان يكون نفس الله تع لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم بزيد
مغاير للعلم بعمرو بالضرورة فلو كان علم الله تع عين ذاته لزم تعدد ذاته او
اتحاد امور مختلفة والثالث ايضا باطل لانه اما ان يكون قائما بالله تع فيلزم
الكثرة في ذاته وانه قابل وفاعل او قائما بنفسه فيلزم المثل الافلاطونية
او قائما بمعلولاته فيلزم ان يكون علم الله تع متاخرا عن معلولاته وانه محتاج
واما الطريق الخطابي فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة فانه لو كان
بحصول صورة وجب ان يكون بين الذات وبحصول امتياز لكن لا امتياز
بالمهية لاتحادهما فيها ولا بالعوارض لان الصورة لما تحققت في الذات
مع عوارضها عوارضها واذا لم يحتج العاقل في ادراك ذاته الى صورة لم يحتج
في ادراك ما يصدر من ذاته الى صورة واعتبر من نفسك فانك اذا تصورت وتعقلت
شيئا حصل لك صورة المعقول بمشاركة من العقول ولا تحتاج في ادراك تلك
الصورة الصادرة منك بالمشاركة الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك
الصورة كافية في تعقلها فالاول ان ما يصدر عن العاقل بالذات لا يحتاج
في تعقله الى صورة ثم اورد عليه سؤالين ربما يتفطن المتعلم لهما احدهما ان الصورة
العقلية انما تكون تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول صورة اخرى
مساوية لها وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس بحال فيه الثاني ان
الصورة العقلية ليست صادرة عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة

عن العقول

عن العقول الفعالة واجاب عن الاول بان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا
للتعقل والا لم يكف نفس ذاتنا في تعقل ذاتنا بل حلول الصورة في النفس شرط
لحصول الصورة الذي لها انما هو تعقلها حتى ان حصل الصورة لها بوجه اخر غير
الحلول حصل التعقل وعن الثاني بان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل
فيكون حصولا لغير ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء
للمجرد وحصول الشيء للقابل اضعف في كونه حصولا لغيره من حصول الشيء للفاعل
واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بطريق الاولى والى هذا السؤال
والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء الى اخره ثم لما تحصل ظن المتعلم
بمطلوبه بهذه المقدمات الخطابية برهن على المط بانه قد ثبت ان المبدأ
الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم
بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله فانه لما كان
العلتان متحدتين يلزم ان يكون المعلولان متحدين لا محالة وكما ان تغاير
العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين فجميع الكليات والجزئيات
حيث صدرت من الله تع عالما بها من غير كثرة في ذاته واما الجواهر العقلية
فلها صنفان من التعقل احدهما علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها والاخر
علمها بما عدا معلولاتها كعلمها بالله تع وكعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم
تكون بحصول صورتها فيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالحاصل ان علم الله تع
هو حضور سائر معلولاته عنده تع وشمل المعدومات لما كان حاضرة عند العقول
وهي حاضرة عند الله كانت ايضا حاضرة عنده ايضا ان الحاضر عند الحاضر حاضر
فيكون الله تع عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته ونقول ايضا علم الله تع بالاشياء
هو تميز الاشياء عنده وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه
واذا نسب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله تع
وذوات الاشياء فالعلم اما ان يقال نفس الله تع بمعنى تميز الاشياء عنده

والصدور هو عين التعقل يلزم ان الله تعالى ...

او نفس الاشيا بمعنى تميز الاشيا واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا
وانه وان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوي متين في دفع الاشكال
ويد التوقف عن ادراك الجزئيات حاصل كلامه ان الجزئيات طبايع
مخصوصة بمخصصات فلها اعتباران من حيث هي طبايع ومن حيث هي متخصصة
بالمخصصات فتعقلها من حيث طبايع تعقلها على وجه كلي وتعقلها من حيث هي
متخصصة تعقلها على وجه جزئي واحكامها بالحيثية الاول لا تتغير لكلامنا بالحيثية
الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها متخصصة بمخصصات معلولات
الواجب وقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تع
عالما بالجزئيات من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تع
وانه تم هذا الكلام من الشيخ ناقض ما صرح به القوم في تحقيق علم الواجب
الحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة
بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي
لا يتغير وقد سبق الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان
من تعقل الجزئيات من حيث تحت اسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة
ولا يتغير العلم بها بتغيرها في الواقع لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان
ضرورة ان وجوب المعلول من العلة التامة ليس بزماني ولا يتعلق له بالزمان
اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته واذا
وجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده
وكل عاقل ما لم يعقل اسباب وجوده او اسباب عدمه يكون مترددا
في وجوده وعدمه واذا عرف اسباب وجوده عرف انه يجب ان يوجد
واذا عرف اسباب عدمه عرف انه ممتنع ولا يكون عنده امكان الوجود
وامكان العدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده ظن وجوده ويغلب
ذلك الظن بحسب عرفان كثرة الاسباب مثاله ان وجدان الكنز لزيد

بل ما صرح به صح

يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا يمشي الى زاوية وعرفنا
ان ما على رأس الكنز من الحشيش غير ما يمنع تحركه زيد لم يعرض لنا شك مع انه يجد الكنز فعند
علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال المنجم بحكم الحوادث
حين عرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط
في بعض الاحكام والله تع لما كان يحيط بجميع الاسباب كل ممكن ممكن فلا بد ان يكون
محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا امكان في
علم الله تع لانه منزه عن التردد والشك فالله تع يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها
الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الزمان الماضي
وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من حيث هذه الحيثية تتغير بحسب
تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد
الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس يتحرك ايضا
يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل في وقت معين
وهذا العلم ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم يحصل المقارنة
فاذا مضى اليوم فان علم ذلك كان جهلا والا يلزم التغير والحاصل ان الموجودات
من الازل الى الابد معلومة له تع كل في وقته ليس فيها كان وكان ويكون بل
هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما كان وكاين ويكون فهي بالنسبة
الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام ويحرر ما شرع اليه اولا وتمام
اي منسوب الى مبدا طبيعته النوعية موجودة في شخصه يعني كما ان الجزئيات من حيث انها
طبايع كذلك الاسباب من حيث هي طبايع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبايع
تحت الاسباب ماخوذة كذلك لا يتغير وقوله وانما نسبتها الى مبدا كذلك اي انما كان
منسوبة ولم يقل معلولة لمبدا نوعه في شخصه لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يمكن
ان يستند الى الطبيعة من حيث هي طبيعة الا على جزئية واقول لو كان الكلام في الجزئيات
من حيث انها طبايع فمن اين يرا استنادها الى الطبايع فمعلوم من ذلك ان الكلام في الجزئيات

في كل يوم كذا صح

عكـ

من حيث هي جزئية والوجه في ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية
المعينة غير لازم في العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه
كما ان العلم بالكسوف الجزئي متوقف على كون القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون
القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت امر كلي وان انحصر نوعه في شخصه. هذا
الفصل يشتمل على قسمي الصفات الصفة اما اضافة محضة كالابوة والبنوة واما صفة
حقيقية اما حقيقية محضة كالسواد والبياض واما حقيقية ذات اضافة وهي اما ان يتغير
بتغير الاضافة كالعلم فانه صفة حقيقية يوجب تغير اضافاته تغيره ولا يتغير كالقدرة
على ما ذكر ويتقرر اعتراض الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات التي للقدرة
احوال لذات الله تعالى فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير جميع احوال ذاته تعالى حتى
صفاته الحقيقية وتحرير جوابه انا لا نسلم ان الاضافات احوال ذات الله تعالى بالحقيقة
بل بالعرض فان العارض لذاته منه الامر الكلي الذي لا يتغير واما الجزئيات فداخلة
تحت ذلك الامر الكلي وما بعد تسليمه لكن الاضافات لا وجود لها في الاعيان
وتغير الاعتبارات العقلية لا تضر وانت خبير بان الجواب الاول انما يتوجه لو لم يكن
النقض باضافات القدرة لكن ظاهر كلامه النقض بالاضافات المحضة كقبلية الله
ومعيته وبعديته بالقياس الى حادث فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجاز
تغيرها جاز ان يحدث في ذات الله صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد وجودها
واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية وتعين الجواب الثاني لا يقال
صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقرر لها في
ذاته عندهم فلو لم يضر التغير في الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها لانا نقول تغير تلك
الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات وانه قبيح بخلاف تغير الاضافات
فان سلبها في بعض الاوقات ليس بقبيح   واعلم ان هذه المسألة شبيهة
ساقه الفقهاء في تخصيص بعض الكلام الاحكام هذا سؤال وارد على ما فهمه لا على ما
حققنا فان العلم بالجزئي المعين انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه

المقدس

المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية فمع انما هو بالعا
النا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه.   واقول في تقريره لما كان جميع
صور المعقولات قد بان من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي وانما لم يقل في ذات الله تعالى
ليستقيم على مذهب المصنف والشارح وهذا معنى القضاء اعني وجود الموجودات
في العالم العقلي ثم لما كان للمواد في العالم صورا متباينة استحال ان تفيض دفعة
على المواد والا اجتمع المتباينات او لا تفيض اصلا فانه حط للمادة عن
درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان من لطيف حكمته تعالى خلق فلك
غير منقطع الحركة تختلف احوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته
فترد صورة صورة على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر اعني
وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة وهو تفصيل ما كان
مجتمع الوجود في الازل فالشارح انما قدم هذه المقدمة ليتحقق ماهية القضاء والقدر
والجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في
الازل ولكن باعتباري الاجمال والتفصيل اما الصور والاعراض الجسمانية فهي
موجودة فيهما مرتين مرة في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة واما العناية
فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام والترتيب وعلى ما يجب ان يكون
لكل موجود من الالات بحيث تترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق
بينها وبين القضاء ان في مفهوم العناية خصوصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح
والنظام اللائق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة واعلم
ان الافعال الصادرة عنا انما تصدر بحسب ارادة وقصد يحدث لنا منه
الى تحصيل الفعل ثم علمنا على ذلك او تحريك القوة المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل
واما المبدأ الاول فعنايته اعني علمه بالموجودات على النظام اللائق

كاف في افاضة الموجودات ولا يحتاج الى ارادة وعزم وقصد كما في افعالنا
فانه تعالى بذاته قادر عالم من غير كثرة الا في الاعتبار فهو عالم باعتبار انه حصل
له الموجودات وصور المعقولات في العالم العقلي وقادر باعتبار ان له ان
يفعل وله ان لا يفعل مع امكان كونه بهذه الحالة امر اعتباري وله ارادة
وعناية باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب اللائق بها فهذه الصفات
اجمالها عبر عنها العقل في الله سبحانه باعتبار اثاره وليس منها شيء موجود في الخارج
بل ليس في الخارج الا الذات بمجرده ومعلولات مترتبة بعضها لازمة لذاته
وبعضها حادثة غير لازمة هكذا الجسمان تحقيق وامور لا يمكن ان
يكون فاعلها الا ويكون بحيث يعرض شر ما عند ازدحامات الحركات
ومصادمات الحركات كالنار فانها تقتضي الصعود من الارض فاذا سقطت صعدت
من الارض الى حيزها لم يكن بد من حرق اجسام معترضة في وسط مسافتها
بحصلة النار وهي غاية الحرارة لا يحصل الا باقيا ما يصادفها فهي الى ان حصلت
الشر في بعض الاوقات الا ان وجودها نافع في المركبات وغيرها
وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن حصولها كما لا يكون حصولها الا اذا كان
بحيث يمكن ان يتادى حركتها في الغذاء الى حالة وتشبيهه بالبدن حتى
يحصل لها نشو ونماء ولا شك انه خلع صورة واكتساب صورة وذلك انما يكون
بحركات الحيوانات مثل اخذ الغذاء وايراده على البدن واحوال البخار الهوائي
الذي هو مثل النار اي تصرفاته في الغذاء هكذا سمعته وليس ينطبق على
المتن كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تأدت الى الخلع الصورة
التي هو فقدان كمال وشر الا انها ليست متأدية الى اجتماعات ومصاكات
موذية ومعنى الكلام في المتن ان احوال الحيوانات في حركاتها وسكناتها
واحوال مثل النار في تلك الاي في الحركات والسكنات متأدية
الى اجتماعات ومصاكات موذية فالصواب ان يقال اما متأدي حركات

الحيوانات

الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات والمصاكات الموذية فظ واما متأدي
حركات مثل النار وسكناتها وهو البخار الهوائي الهائل كما اذا ورد الدواء
الحار البدن ويؤذيه بحسب حرارته فاذن قد حصل من ذلك ان الاصل فيما
يعدم ان الشر يطلق على عدم شيء من حيث هو غير مؤثر وهو فقدان كمال الشيء
واذا اطلق على امر وجودي مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال
ايضا فقد يحصل مفهوم الشر وهو عدم وجود من حيث هو غير لائق به او تقول
عدم كمال الموجود من حيث هو غير لائق به او تقول من حيث هو غير مؤثر فليس هذه
الاعتبارات مختلفة عن معنى واحد هو مفهوم الشر وعلى هذا ان يتبع استعمال
الجمهور لفظ الشر في موارده قال الفاضل هذا البحث ساقط عن الفلاسفة
لانه لا يستقيم الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح
العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لا بد
من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر في افعال الله تعالى
انما يتوجه اذا كان مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا
دون ذاك واما اذا كان موجبا لذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذاك
لانه انما وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استحال في
العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما
انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقلي لانا لو لم نقل بذلك كان الكل حسنا
صوابا من الله تعالى على ما هو قول الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعالى
فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا للخير فهذا البحث انما يستقيم على قول
المعتزلة فمن هذين الاصلين هم المعتزلة واما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة
او احدهما وهم الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون خوضهم فيه من الفضول
والجواب انا لا نسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم يقولون به تمام
فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذاك وايضا لا نسلم انهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين

فالحسن والقبح يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال او
صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا
نزاع في الاولين وانما النزاع في المعنى الاخير فينبغي ان يقال ان الله تع كامل
بالذات خير بالذات فكيف وجد منه الشر والى هذا اشار الشيخ بقوله
انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات ولا اخفاء في ان اندفاع
الشبهة يتوقف على المتن جميعا وانما اقتصر على المنع الثاني تعويلا على ما سبق
منه في تحقيق الاختيار ثم قال يجب ان نتصور الخير والشر في منع المسند ثم نبحث
عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما
استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا انا نحكم بان القتل شر واذا تصورنا
ما فيه من الامور الوجودية والعدمية وجدنا ما من العدميات فاما اذا نظرنا الى كون
السكين قطاعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون
العضو قابلا للتقطيع كان ذلك ايضا خيرا لانه لو كان صلبا لا يتاثر عن السكين
كان ذلك شرا واما اذا نظرنا الى فوت حيوة المقتول والى تفريق اتصال بدنه
وجدناه شرا فعلمنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر وهذا الاستدلال ليس
بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر عدم تفسير لفظ الخير بالوجود
ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة لهم في ذلك الى الاستدلال لان لكل احد ان
له ان يفسر اي لفظ شاء باي معنى شاء وان ارادوا التصديق بذلك فهو انما
يتاتى بعد تصور معنى الخير والشر والكلام الان فيه ويتعذر النزول عن هذا المقام
فهو مجرد تمثيل وانه لا يفيد اليقين والجواب ان المراد تصور الخير والشر والتمثيل ليس
بالاستدلال بل تنبيه لمعنيهما من المعاني الواقعة من موارد استعمالات الجمهور
تلخيصا لها عن غيرها حتى يتحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون به فقدان
كمال او عدم شيء لا حاجة بنا الى ايراد جوابه اما الشر هو الالم ووجع
فقد تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو غير مؤثر والالم وان كان شرا بالعكس لا

الشر ه

فقدان

فقدان الاتصال لا انه جزء واحد من الشر فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها
شرور ليست بالالام واما ان كثرة الالام يقتضي علية الشر فقد مر ان الوجود
المحقق هو وجود الشيء والاضافي وهو كونه سببا لوجود اخر اكثر من العدم
الاضافي الذي هو الشر اي كونه سببا لعدم اخر واما ان الفلاسفة لا يخلصهم
من مضيق المضائق اي تصور الشر وبيان علته الا ان تعقل الشيء فقد بان ارتفاع
تلك المضائق ونحن نحرر تمهيد المسند من الابتداء تلخيصا لها من الزوائد التي
لا طائل تحت حصول ما بين القضاء والقدر والفرق بينهما ومن العناية اراد
ان بين كيفية وقوع الشر في قضائه تع فان لسائل ان يسال ونقول في الوجود
شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع و
الهوام والقوى الشهوية والغضبية التي استلزمت الشرور الكثيرة الى غير ذلك
والله تع خير محض وكذلك العقول السماوية فكيف صدر عن الموجودات التي
خيرات محض موجودات هي شرور وهذا موقوف على تحقيق ماهية الخير والشر
فالخير هو الوجود من حيث انه مؤثر والشر هو العدم من حيث انه غير مؤثر وكل وجود
خير في نفسه وليس في الوجود شر اصلا نعم يطلق على الموجودات الشر لا باعتبار
انها في انفسها شرور بل باعتبار انها تستتبع شرورا اي اعدام كمالات الغير
وكذلك يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات اي تكون مصدرا
لكمالات الغير فذلك الوجود يكون شرا وخيرا بالاضافة والعرض وهذا
كالشمس فانها سبب لنضج المركبات والبخارات والاضواء وغير ذلك من الكمالات
الا انها ربما تصدع بواسطة التسخين فالشمس يكون شرا بالاضافة الى الصداع
الذي هو عدم صحة والشر وان اطلق على الوجود لكنه اذا اقتضى يكون مشتملا على
عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم
والامثلة التي ذكرناها الحكماء ليست براهين بل كانها جواب لسوال وهو انكم يلزم
ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا نعرف

والنفوس ه

جوابه

التخويف صحيحا فاجابوا بان الوجود ليس بشر على حقيقته بل بالعرض والاضافة و
تقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار اى الخير والشر بالاضافة
والا فكلى الوجود شر اصلا ثم حاصل الجواب ان الموجود الشر انما وقع فى القضاء
الالهى لان كل موجود بعرض وغيريته فلا بد ان تكون جهات خيريته اكثر من جهات
شريته ولا يجوز ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل هذا هو خلاصة البحث فى
هذا المقام   لما كان قوى الانسان ملخص السؤال ان للانسان قوى
ثلث والغالب عليهم بحسب القوة النطقية الجهل وبحسب الشهوية والغضبية طاعة
الشهوة والغضب وهى شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب
فيكون الشر غالبا فى نوع الانسان وتقرير الجواب ان يقال كما ان للبدن
فى الصحة والكمال اقساما ماله شرحا فى غاية الصحة والكمال وما فى غاية المرض والقبح
وما بينهما وهو الغالب كذلك للنفس فى العلم والخلق ثلثة اقسام من فى كمال العلم
وحسن الخلق ومن فى غاية الجهل وقبح الخلق ومن بينهما وهو غالب اذ النادر
وهو الجهل المركب دون البسيط فاذا انضم الى الطرف الاول حصل تكون الغلبة
لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان كماله
العلمى قلنا كان هو العام ان الشر يكون الشر اكثر فيقول الكلام فى الموجود
الذى هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس بشر بالاضافة اليه لانه ليس
بسائله   لا يعظم عندك هذا اسند على توهمات فى الباب باطلة
احدها ان السعادة نوع واحد لا تنال الا بكمال العلم فمن لا يكون ذا علم او لا
يكمل علمه فى شقاوة فيكون الشر غالبا واجاب بالمنع عن ذلك وثانيها
ان من يكتسب الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجاة من العذاب فيغلب
الشر والجواب ان الفساد ما دام فى الاعتقاد فلا يوجب الهلاك السرمد
الا الجهل المركب واما فى الخلق فليس كل خلق ردى موجبا للعذاب بل
ما يمكن فى النفس تمكنا غالبا بالبقاء والموجب للعذاب لا يوجب الا عذابا محدودا

منقطعا

منقطعا
زوال العذاب يحصل السعادة واذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية
الحاصلة بعده بتلك السعادة قطعا هذا هو المطابق للمتن واما قول الشارح وقوله
انما يهلك الهلاك السرمدى من الجهل والرذيلة فليس بمنطبق على المتن واما
لانه لم يثبت الهلاك السرمدى للرذيلة بل العذاب المحدود وثالثها ان الناجى
ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا من الاثام كما يقوله المعتزلة فيكون
اهل النجاة فى غاية القلة اجاب بان رحمة الله واسعة ليست وقفا على
عدد   فكان يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب اى
الاسباب التى نظام العالم مربوط بها مثلا ادراك المرئيات من جملة نظام
العالم فلولا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما اوجد الله تع البصر والسمع
واللمس وغيرها تم النظام فلذلك وجد التخويف لان صدور الافعال الحميدة
من العبد يتوقف عليه   والتصديق بالتخويف التصديق بالوفاء
بالتخويف يؤكد التخويف وانما علم هذا التخويف الوفاء لاخبار صادق به
او لا فانه فى الدنيا كالحدود   لم يثبتها مع سائر الخبيثات فى العالم العقلى
وجوب صدور الفعل عن العبد مع القول بانه قادر مختار على ما يقوله الحكماء
لا يجتمعان لانه اذا امتنع الترك يمتنع ملزوم الترك وهو مشية الترك فى تحديد
القدرة ان شاء ترك فلا قدرة اصلا وجواب ان الملازمة ممنوعة بين الممتنعين
مع ان الامتناع ليس بالذات بل مشية الترك بالنسبة الى العبد ممكنة واستحالة
عدم الممكن لا ينافى امكانه ومحرر تقرير السؤال ان الافعال الصادرة
من العبد ان وجب ان يكون مطابقا للعالم العقلى وهذا هو القدر فلم
يعاقبون على ذلك وفى جوابه طريقان الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهى ان
العقاب لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سببه وهذا كالمرض فان الانسان
لما احتاج الى تناول الغذاء وسيق عند كل هضم لطيف من الفضلات تجتمع فى بدن
الانسان من لطيفات فضلات الهضوم مادة كثيرة ردية حتى اذا ازمنت

الحرارة الغريزية فيها اشتعلت وحدثت الحمى او انصبت الى العضو بعد عدم الغرض
ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان اذا فعل افعالا ردية يحصل في
النفس بحسب كل فعل ملكة ردية وتجتمع على مر الايام ملكات متعددة لكن
ما دامت متعلقة بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذا فارقت البدن عادت
بها ما دوما عليها فالعقاب انما هو لازم الافعال المذمومة وارد على النفس
منها لا من خارج وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة واما العقاب
الوارد من خارج كما انبأ عنه الكتب الالهية فان اول رجع الى الاول وان
لم يأول توقف القول به على اثبات المعاد الجسماني وح لو تحقق وعلم لم
يعاقب فان اريد ان غرض الله تعالى من العقاب اي شيء هو سقط السؤال
لان افعاله تعالى منزهة عن الاغراض وان كان السؤال عن سبب العقاب
فجوابه ظ وهو انه لما ارتكب الافعال المنهية عاقبه الله تعالى على عصيانه نعم
رد السؤال على وجه وجيه وهو ان الله تعالى خير محض بالذات والعقوبة شر
محض فكيف صدرت من الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا الوجه تحريرا بان يقال
لما كان ان النفس الانسانية في علم الباري قابلة للكمالات وكانت الحكمة
العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات ولكن بحسب استعدادات تحصل لها
في علمها وكان فيها قوى تمنعها من تلك الافاعيل الى افاعيل تضادها فقدر
تكليفها وكونها تكون من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة ولما كان الوفاء
بذلك التخويف ايضا من اسباب ذلك مؤكدا له والوفاء بالتخويف العقوبة
لا جرم صار العقوبة سببا من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة غاية ما في الباب
ان العقوبة يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا
لكمالات سائر النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل
الشر اليسير شر كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون لذلك التكليف شارع وحافظ
بعث الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير

من النفس

من النفس الانسانية وهذا كما ان الهيولى لما كانت مستعدة للصور في العالم الادنى
على فلك غير منقطع الحركة تختلف حال الهيولى بحسب اختلاف حركاته واوضاعه
فيفيض من المبدأ الفياض صورة صورة فحال النفس الانسانية هكذا الطريقة
الثانية طريقة المعتزلة وهي ان الله تعالى كلف العباد لان صلاح حالهم في التكليف
ووعدهم على الطاعة واوعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطف
من الله تعالى تقربهم الى الطاعة وتجنبهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاثابة على الطاعات
اذ الاخلال به قبيح ظلم واما العقاب فحسن ايضا لارتكابهم المعاصي فاذا قيل لهم
يعذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قيل لهم لم ارتكبوا المعاصي قالوا لارادتهم
ذلك وانهم مختارون واذا قيل لهم اليس يجب صدور المعصية عنهم باختيارهم
وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافي اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة فانهم
لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تعالى وهو موجب
الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض
وان كان المراد سببه فهو الله تعالى ولا يسئل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق الله تعالى
جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيما لا يزال للصور الموجودة
في العالم العقلي ولا بد لجميع المسلمين ولسائر الطوائف الاقرار بما ذهبوا اليه
من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات
من الازل الى الابد وهو القضاء والى ان كل ما يوجد في عالم الحدوث فهو
على وفق علمه والا لزم جهله تعالى عنه وهو القدر وهذا ما ذكره الشارح في مقدمة
الجواب عن السؤال الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب
الاشعرية وانما قدم هذه المقدمة ليظهر ان الاسباب مقدرة على مذهب
الحكماء كما ان المسببات مقدرة ثم بعد تمهيد هذا اشار الى تبيين احدهما
الجواب عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر عنه وبسببه قدرة العبد
وارادته ومن اسباب ارادته فعل الخيرات التخويف والعقاب فيهما من الاسباب

المقدرة لنظام العالم كما ان فعل الخير مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا
فلم العقاب او لم التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد وقد تبين
ان التخويف معتدم في العقدر على العقاب ولا محذور فيه اصلا والاخر الطال
جواب الامام فان القول ببطلان تعليل العقدر انما يتجه على مذهب الاشاعره
اذ لا علة عندهم الا الله لا على مذهب الحكما فان كل موجود في العقدر له علة عندهم
حتى ينتهي الى منتهى العلل والله اعلم **النمط الثامن** ان اللذات النقوية
المستعليه لما كان اللذة ادراك الملايم والادراك اما حسي او عقلي كانت اللذة
ايضا قسمين حسية وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما
باطنة تتعلق بالوهم والخيال كالرجا والشوق والتصورات الشهوية والغضبية
فان اللذات بلغت في مراتب ثلث فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة
لانها آثر عند العقلا ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة
تتفاوت بحسب تفاوت الادراك وبحسب المدرك وتفاوت القوى المدركة
فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى تكون لذتها اتم كما ان
لذة الصحيح من جهة الحس اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان
اقوى تكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب
تكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة فيه اعظم
فان المعشوق المنظور ما كان احسن تكون لذة رويته اكثر ولما كانت القوة
العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في المادة وادراكها
اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل
اقوى لانها كليات من مدركات القوى وهي جزئيات لاجرم تكون اللذة
العقلية اقوى من ساير اللذات فان قيل نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا
سالم من الحالات فلو كانت اللذة العقلية اقوى وجب ان تكون التذاذنا
بالمعقولات فوق ما نلتذ بالمحسوسات وليس كذلك بل قد لا نجد لذة

العين

اصلا فالجواب ان اللذة ليست نفس الادراك الملايم بل حالة تابعة
للادراك الملايم فمن البين انا ادركنا ملايما حصل للنفس به حالة اخرى
تحسنه هي اللذة وادراك الملايم او المنافي وان اقتضى اللذة او الالم
الا ان هذا الاقتضا لما لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك ايجابا فربما
يتوقف حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا شك ان للنفس العلاقة
بالمحسوسات والشهوات والاتصاف بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع
من وجدان اللذة بالمعقولات كما ان المريض الممرور الذي تغلب عليه
مرة الصفرا لا يلتذ بالحلاوة بل يعافها ويكرهها لا لانتفا الشوا النتيجة
لذة عقلية فلو كان اللذة حالة زائدة على الادراك لزم وجود امر زايد في
ذاته تعالى وانه محال لانا نقول اللذة فيها معنى زايد على ادراك الملايم بخلاف
اللذة في الباري تعالى كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات او نقول
اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل هي ادراك ونيل للملايم ونيل المعقولات
شبه حالة العيان بعد حالة الغيبة ولهذا فان من كمل بقوته العلمية يجد
لذات عقلية عظيمة فلعله واصل الى نيل المعقولات فهو عين العلم والتحقق
ومثال ذلك العنين لو فرضنا تصور الجماع بانه اذا فعل فيه الفرح لا يلتذ
به كما يلتذ من ناله فاللذة ليست من الادراك بل من النيل وكذلك من تصور
الحس لا يلتذ به بل من يتلذذ فالنفس ما دامت آلفة بالمحسوسات مشوبة بشوايبها
كانت المعقولات لا يتمثل فيها تمثلا تاما بحيث يلاحظها حق الملاحظة
واما اذا تخلص من هذه الشوايب فربما تعتور بها حال كالمشاهدة بالنسبة
اليها وهو نيلها واعلم ان المطلوب من هذا الفصل ليس الا تحقيق حصر اللذات
في الحسية الظاهرة واستحقار غيرها وانما ذكرنا ما ذكرنا تنبيها على المطالب الدالة
من النمط كما سياتيك تفاصيله لان ادراك الشيء قد يكون بحصول
صورة مساوية يمكن ان يدرك الشيء ولا يلتذ به فلا يكفي في اللذة مجردة

فان قلت اعتبر في اللذة نيل اللذيذ وهو حصول ذاته فاللذة العقلية لا تكون الا بحصول ذوات المعقولات لكن حصول الذوات المعقولة الجوهرية مستحيل فان الجوهر لا يتقوم بشيء فتعقل لا يستلزم حصول ذوات المعقولات الا اشباحها قلت الكمال ليس الا حصولها عنده لا قيامها به كما ان نيل ذوات ... حصولها عنده لا قيامها به وهو حالة شبه العيان سعد الفيه

الادراك بل لابد مع ذلك من نيل ذاته مثلا بتصور جمال ولا يلتذ بها لا بنيلها
وكان سائلا يقول نيل الشيء لا يكون الا بادراكه وح كفى ذكر النيل اجاب
بان مفهوم النيل ليس الا حصول الشيء ووجدانه وهو لا يدل على ادراكه الا
بالمجاز ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود فان قيل لا شك بانا نلتذ بحصل
امر اتحسنا وبحصل جماع وشرب مشروب فههنا الالتذاذ حاصل ومن
نيل الذات مقول نحن لا نلتذ بل نحصل الالتذاذ بحصل النيل وقدم الادراك
على النيل لانه اعم منه وتقديم الاعم في التعريفات واجب لا يقال قد
يحصل النيل بدون الادراك كما اذا كان مشغولا باشتغال مر على جسده لم
يره فلا يكون الادراك اعم من النيل لانا نقول ما نال جسده بل الحسن ناله ولم
تعقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست ادراك ماهية الملذ بل ادراك
حصوله ووصوله فلهي حصل ان اللذة ما لا يحصل بادراك اللذيذ فقط بل ادراك
وادراك حصوله ولا بمجرد ادراك حصوله بل وقع حصوله وهو النيل واللذيذ
بما هو عند المدرك كمال وخير فالمعتبر كماليته وخيريته عنده لا في نفس الامر فانه
قلت فالجاهل بالجهل المركب يجب ان يكون ملتذا به وح ان تبقى الجهل بعد موته
فهو ملتذ به كما في الحيوة وان لم يبق لم يتالم لان سبب تالمه هو الجهل وقد زال
فاحد الامرين لازم اما اثبات لذة بالجهل المركب بعد الموت او نفي عذابه
وهو خلاف ما صرحوا به فنقول لا نم الالتذاذ بالجهل المركب وانما يلتذ به لو
نال مدركه لكن النيل وهو وجدانه يتوقف على وجوده ليس بموجود وسيجيء الشرح
زيادة بيان والمشهور ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ثم
يفسرون الملائم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي ما يكون
آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من
المشهور لانه لما احتيج الى تفسير الملائم والمنافي بهذين التفسيرين فالاولى
اولى فصرا للمسافة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه ذكر النيل وقيد الوصول

وقد بان انه لابد منهما قال الامام فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال والخير
والآفة والشر فلا بد من العلم بهذه الاشياء اما الخير والشر فان اراد بهما ما
ذهب اليه من ان الخير هو الموجود والشر هو المعدوم رجع التفسير الى ان
اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم وذلك ظ اما نقض اللذة فلا
يلزم منه ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء او بردها
بالثلج او عند سماع الاصوات المكروهة وشم الروائح المودية ورؤية الاشياء
المودية لذات لانها ادراكات موجودات واما الالم فلان العدم لا يحس
وان اراد بهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها و
الشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه كان معنى التفسير ان اللذة ادراك اللذة
وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساده ظ
وان فسرهما بشيء ثالث فلا بد من ذكره لينظر فيه واما الكمال فالاكثرون
فسروه بانه حصول الشيء لشيء من شأنه ان يكون له فيقال لهم ان كان المراد من
قولكم من شأنه ان يكون له امكان اتصافه لزم ان يكون الجهل المركب
والاخلاق الرديئة والركيات الفاسدة كلها كمالات لامكان اتصاف
النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان المراد شيئا آخر فاذكروه لنتكلم
عليه قال الشارح ما ذكرنا في بيان التعريف يغني عن جواب هذه الاسولة لانا
بينا ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافيان المنتسبان الى الغير وبقولهم
في تعريف الكمال ما من شأنه ان يكون له ان ما يثبت للشيء ويليق به ولا شك
ان الاخلاق الرديئة والركيات الفاسدة لا يليق بالنفوس والاجسام
وبالخير الموجود لا مطلقا بل من حيث هو مؤثر فلا يرد النقوض لانها ليست مما
يؤثر وبالشر بالعرض هو الموجود الذي يكون سببا لعدم شيء آخر فجاز
ان يحس اراد الغرض من الخير والكمال لا يشترط في الحمل اتحادهما في ان
صدقا والكلام في تغاير مفهوميهما والامام اعترض بان كلام الشيخ

مسلم بان الكمال والخير شيء واحد فذكر احدهما مغن عن الاخر فذكر الشيخ انه خير
باعتبار انه موثر وكمال باعتبار البراءة عن القوة فسقط ان معنوما ولعل
طاعنا يعترض على الحد المذكور وتقريره انه لو كان اللذة ادراك الملائم والخير
فكلما كان الملائم اكثر ملائمة وخيريته يجب ان يكون الالتذاذ به اكثر وليس
كذلك لان الصحة اقوى ملائمة للنفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاذ بها
اكثر والجواب انا لا نسلم ان الالتذاذ بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالحلو فان من
لاحظ صحته وجد لذة عظيمة وبعد التسليم والمسامحة فالشرط في اللذة حصول
اللذيذ والشعور به وربما ضعف الشعور فيضعف اللذة فعدم كمال الالتذاذ
بالصحة لضعف الشعور بها اذ المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها كمال الشعور فلهذا
لا يلتذ بها كمال الالتذاذ وهذا هو المطابق لمتن الكتاب واما الشارح فانه
فقد وجها النقض بعدم التذاذ النفس بالصحة وجواب منع ادراك الصحة بسبب
استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن وتقرير السؤال الثاني ان بعض المرضى
قد يكره الحلو مع ان الحلو كمال وخير فهناك ادراك الكمال والخير متحقق ولا لذة و
الجواب انا لا نسلم ان الحلو في هذا الحال كمال وخير له انه قد يصح اثبات
لذة ما بقينا اعلم ان المط بالذات من هذا النمط اثبات اللذة العقلية
وكانه عنونها بالبهجة والسعادة التي عنوان النمط بها فقدم اولا قول من حصر اللذات
في الحسية الظاهرة ثم عرف ماهية اللذة والالم ومن البين ان حسن الترتيب
يستدعي تقديم التعريف على البحث الاول وثانيا اراد ان يشرع في المط بالذات
وهو اثبات اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام ربما يسبق اليه ان لذة
عقلية لو وجدت وجب ان كان لنا شوق الى تحصيلها او الى عقليا لو
كان وقع منا افراز بالغ عنه وليس كذلك نبه اولا في هذا الفصل على
اغلاط هذا الوهم بانه ربما تحقق لوجود لذة او الم ولا يحصل رغبة او رهبة
لعدم الذوق والوجدان كما ان العنين يعلم من طريق السماع ان في الجماع

لذة ولا يميل اليه وصاحب الحمية اذا لم يعرض افات الاسقام فربما
لم يحترز عن المساولات الردية فكذلك ههنا لا يلزم عن عدم الميل الى
حصول اللذات العقلية او عن الالام العقلية القدح في وجودها ثم اثبت
في الفصل الاخير على المط وحاصله ان يقال كما ان لكل قوة من القوى الحيوانية
كمالا اذا حصل صارت ملتذة به لما تقرر ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله
فكذلك للجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل حصلت
اللذة لا محالة واما قوله ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج فهو كما ان في
النوم فانه ربما يكتنف الذائقة بكيفية الحلاوة ماخوذة من الصورة المخزونة
في الخيال والمادة هناك ولهذا قد يحتلم في المنام من راى امراة باشرها ثم بين
ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل
اشرف من مدركات الحس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم
والروائح والحرارة والبرودة وامثالها ومدركات العقل هو ذات الباري تع
وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية وغيرها ومن البين ان لا نسبة
لاحدهما في الشرف الى الاخر واما الثاني فلوجهين احدهما ان الادراك العقلي
واصل الى كنه الشيء حتى لا يتميز بين الماهية واجزائها واعراضها ثم يميز بين الجنس
والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة ما بلغت
ويميز بين الخارج اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط
واما الادراك الحسي فلا يصل الا الى ظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلي
اقوى وثانيهما ان ادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات
الحسية واذا ثبت ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي وان
مدركات العقل اشرف من مدركات الحس ثبت ان اللذة العقلية اكمل
من اللذة الحسية وقال ايضا انا نجد عند الاكل تقرره انا لا نم ان
الجوهر العاقل لو ادرك شيئا كان ملتذا به فهو لم لان ادراك الاشياء

على ما هي عليه ملائم له وكمال واللذة هي ادراك الكمال قلنا امثال هذه المباحث
لا تستقيم بالعناية والتفصيل فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة
هي اللذة ونميز بينها وبين سائر الاحوال النفسانية من الغضب والغم والخوف ونعلم
ايضا ان القوة الذائقة واللامسة قد ادركت من المطعوم والمشروب والمنكوح
كيفية ملائمة لكنا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس الادراك او غيره ولا يظهر
ذلك الا ببرهان ثم ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان تكون نفس الادراك
فان النفس قد تكون عالمة قبل الموت ببعض المعلومات ولا تلتذ بها فان قلت
ربما يمنع استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فنقول لما كان
نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة لزم ان
يكون مانعا عن حصول الشيء بعد حصوله وان ذهبتم الى ان اللذة مغايرة
للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة لجواز ان لا تكون النفس مستعدة
للذة وان كانت قابلة للادراك والجواب عن الاول لما استقرينا احوالنا
وجدنا عند ادراك كل ملائم ونيله حالة مخصوصة نعبر عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة
ان كل ما حصل لنا ادراك الملائم ونيله تحصل لنا اللذة سواء كانت نفس
ذلك الادراك ونيله او حالة اخرى لازمة لهما وهذا كاف في اثبات الحالة
المخصوصة للعقل ولا نظر المناقشة في العبارة وعن الثاني ان النفس اذا
ادركت المعقولات ونالتها من حيث هي كمال لها وجب التذاذها بها و
انتفاء الالتذاذ بسبب فقدان قيد من هذه القيود   واعلم ان منع
الشواغل التي كما علمت بعد اثبات اللذات العقلية اراد اثبات الالام
العقلية وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا
تمكنت فيها هيآت ردية منافية لكمالاتها فما دامت متعلقة بالبدن كان لها
عنها شغل فاذا فارقت البدن وغفلت لها ونالتها منافية لكمالاتها
تحصل لها الالم اذ الالم ليس الا ادراك المنافي للكمال ونيله وكما ان اللذات

العقلية اقوى من اللذات الحسية كانت الالام العقلية اشد من الالام
الحسية   لعدم استعدادها فانها لو كانت مستعدة للكمالات لفاضت
عليها ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام لوجود الشرائط وارتفاع الموانع
والا لم يستلزم الافاضة ولو ترك مقدمة المقدرة لم يحتج الى منع العناية وكمال
التقسيم فيقال فوات كمال النفس اما لامر عدمي او لامر وجودي وانما سمي العدمي
نقصان الغريزة والوجودي بالامر المضاد لعدم انحصار سببهما فيهما فان من العدمي
عدم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد لها في المهملين ومن الوجودي الاشتغال
بما ليس بمضاد من اكتساب المعاش وغيره في المرضين على ما ياتي في الفصل
الآتي ومعنى كونه غير مجبور ان النقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال
وفهم الامام من كلام الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور
والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق واشار الشارح بذكر ذلك
التقسيم واحكام الاقسام على شيئين احدهما القدح في القاعدتين اما في
الاول فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور
لعدم رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد
غير مجبور واثبات الفرق بان النقصان في القوة العملية بحسب هيآت مستفادة
من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان في القوة النظرية   واعلم
ان رذيلة النقصان النفوس اما ان تدرك ان لها لذات وكمالات اولا
فان لم تدرك فهي النفوس الساذجة كالبله والمجانين والاطفال وان ادركت
ان لها كمالات فاما ان تكتسب الكمالات وهم العارفون اولا فاما ان تكتسب
اضداد الكمالات وهم خاسرون اولا فاما ان تشتغل بما يصرفهم عن اكتساب
الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذ الاشتغال بالامور الفانية صارف عن
الاشتغال بتحصيل الكمال وهم المعرضون اولا وهم المهملون الذين لا اشتغال
لهم بالدنيا ولا بالآخرة ولا خفاء ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية

ونقول ايضا ان النفس اما ان تكون كاملة في القوتين اولا فان كانت
كاملة فهما هم في لذات لا تتناهى ولا تنقطع وان كانت ناقصة فاما في
القوة العملية او في العلمية فان كانت ناقصة في القوة العلمية فان لم يكن
لها شوق الى كمالها فهي على حد من العذاب وان كان لها شوق اليها
فان اتصف باضداد الكمال اتصافا راسخا فهي بعد الموت في عذاب مؤبد
والا فهي في العذاب بعد الموت مابقي الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ تكون
مشتاقة الى ما لا يتمكن من تحصيله وان كانت ناقصة في القوة العملية فقد اكتسبت
بواسطة الاشتغال بالعاصيات اخلاقا وملكات ردية راسخة او غير راسخة
فتعذب بها الا ان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت بسبب غواشي
غريبة زالت فتزول بالتدريج ولهج الثانية قرر الامام هذه الحجة بان النفس
لو صح عليها التناسخ فاما ان تتعلق ببدن اخر كما فارقت بدنها او تبقى خالية
عن التعلق زمانا ثم تتعلق ببدن اخر والاول يلزم منه محال لان احدهما انه يلزم
فسد بدن بحيث ان يحدث بدن اخر والاخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة
يجب ان يوجد ابدان على عدد النفوس والا لتعلق ببدن واحد اكثر من
نفس واحدة والقسم الثاني ايضا باطل لانها حينئذ تكون معطلة ولا تعطيل في الطبيعة وهذا
التقرير فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهي فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن
فلا اثر منها في الكتاب ولا حاجة اليه لان اثبات التناسخ مبني على امتناع التعطيل
كما مر واما النقصان فلان قوله ولا يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا
واحدا فتتصل به او تتدافع عنه يقتضي ان يكون قسما من الاقسام المفروضة
في الدليل وليس في هذا التقرير منه اثر فلهذا زاد الشارح الاقسام في تقرير الحجة
وانما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون اتصال النفس بالبدن
الثاني قبل فساد الاول لظهوره مما ذكر في الاقسام الاخر من البين انه
يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين وهو محال وقوله ويعود المحالات

المذكورة اشارة الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في اقسام الثلثة
لكن يرد عليه وجوه من الاعتراض احدها على قوله وعلى التقدير الثاني تكون
النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة فان اجتماع النفوس على
بدن واحد ان لم يستلزم اتصالها به لم يتم التخلف لانه لم يعرض حينئذ متصلة
وان استلزمه فالترديد الى التشابه في الاستحقاق والاختلاف ثم الى
اتصالها وتدافعها مستقبح غاية الاستقباح وثانيها على قوله او يحدث
لبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محال فان عدم الاولوية ممنوع لجواز ان لا تستعد
بعض الابدان الا لبعض النفوس والالم لجواز ان تتعلق نفس ببدن اصلا لعدم
الاولوية وثالثها على قوله واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة
فانه زيادة لا حاجة اليها كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كمال
الانطباق ان يقال لو تعلقت النفوس بابدان على سبيل التناسخ فاما ان
يجوز ان يستحق نفوس متعددة بدنا يلزم ان يكون بازاء فساد كل بدن كون
بدن اخر وان يكون عدد الابدان الكائنة بعدد النفوس المفارقة وليس
كذلك لانه ربما يموت الوف الوف في يوم واحد بقتل او وباء او غير ذلك
ونعلم بالضرورة انه لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان يستحق
نفوس بدنا واحدا فاما ان تتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس
وهو محال او تتدافع فلا تتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هف واعلم
ان كل خير مؤثر لما كان ادراك الكمال موجبا للحب والحب اذا افرط يكون عشقا
ثبت العشق للاول لانه كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون حبه
اكثر لكن كماله في الافراط فيكون حبه له في الافراط وهو العشق ولا شوق
له لان الشوق لا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من اشتاق
الى معشوقه فلا بد ان يكون المعشوق حاضرا في خياله غائبا عن حسه فمن

طالب له والاول تعالى منزه عن الغيبة والطلب فاستحال الشوق عليه
وكما انه مبتهج بذاته فكل من عرفه لابد ان يكون مبتهجا به ملتذا بعرفانه
وكلما كان ادراكه اتم كان التذاذه به اشد فلهذا تتفاوت ابتهاجات
الملائكة ولذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول في
النفوس البشرية واعتراض الامام انكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث هو كمال
يوجب حبه وحب الشيء مثل نفس ادراكه او غيره فان كان نفس ادراكه
واستدللتم على حب الكمال بادراكه هو استدلال بالشيء على نفسه وان
كان غيره ولا شك ان ادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكمال
آخر فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكماله يوجب ايجاب ادراك
الاول لكماله حبه لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام
فقوله وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره فيه
مساهلة لان التالي لا ينشأ من المقدم والجواب ان الحب هو الادراك لكنه
ادراك الكمال من حيث هو كمال انه كمؤثر فحينئذ يكون ادراك الكمال
موجبا لحبه والاستدلال على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه يدرك
الكمال وان الكمال مؤثر وادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك
الكمال موجبا لحبه هذا ما لخص لديناه في شرح الشرح بالافكار المتوالية
وفاض علينا من عالم القدس بالافاضات المتتالية وانه اشرف ما كتب
في الكتب والنفس يتوجه اليه ركاب الطلب لا يعرف قدره الا من ايد
من عند الله بذهن وقاد ونظر في العلوم نقاد ولا يسمع به الا
دربة بتوجه المباحث وفكره متغلغلة في المبادي حتى ينتهي الى الغايات
فالضن الذي اوجب الشيخ في كتابه فهو لهذا الكتاب اوجب
والنهي عن اضاعته واذاعته الى الجاهل والمتقلد ...

هذا اخر الشرط الثاني في البهجة والسعادة

لدرك الحق ووفقنا على مقامات الصدق والتقى انه على كل شيء قدير
وبالاجابة جدير وصلى الله على سيدنا محمد الصادق
الحجة وآله المنتجبين وقع الفراغ من كتابته
يوم الخميس شهر ربيع الثاني سنة
٩٣٦ والحمد لله
اولا واخرا



